Ex Libris

PROFESSOR J. S. WILL

VELUT · ARBOR · ÆVO

Library
of the
University of Toronto

MÉDITATIONS
PHILOSOPHIQUES

MÉDITATIONS

PHILOSOPHIQUES

SUR L'ORIGINE DE LA JUSTICE, &c.

PAR

M. LE CHANCELIER

D'AGUESSEAU.

TOME III.

YVERDON,

MDCCLXXX.

MÉDITATIONS
PHILOSOPHIQUES
SUR LES VRAIES OU LES FAUSSES IDÉES
DE LA JUSTICE.

SUITE
DE LA
SEPTIEME MÉDITATION.

JE reprends donc à préſent ce que j'avois laiſſé comme en ſuſpens lorſque j'ai expliqué les caracteres de mon ſouverain bien. Il me reſtoit, après les avoir connus, à examiner quel eſt l'objet qui les réunit tous, & qui par conſéquent eſt l'unique

caufe de ma fouveraine béatitude. Mais la nature de mon amour-propre, telle que je viens de la définir, me montre fi clairement cet objet, qu'il ne m'eft plus poffible de le méconnoître, & je puis à préfent raifonner de cette maniere.

D'un côté, il eft certain que l'effence de mon bonheur confifte dans le plus grand de tous les plaifirs ; de l'autre, je conçois qu'il n'en eft point qui égale celui qui me donne la vue de mon entiere perfection, parce qu'alors je me complais parfaitement en moi ou plutôt en Dieu qui m'unit à fon être & qui m'affocie à fa félicité. Je trouve dans ma perfection & dans le fentiment que j'en ai, les deux chofes qui entrent dans l'idée de mon véritable bonheur, je veux dire, ce qui m'eft fouverainement bon, puifque rien ne peut m'être plus avantageux que ma perfection même, & ma fouveraine béatitude qui eft le plaifir fuprême que je goûte à en jouir.

L'un, comme je l'ai déja dit, est la cause de mon bonheur ; l'autre est mon bonheur même ; & par conséquent, pour le redire encore une fois d'une maniere plus courte & plus précise, il ne manque rien à mes desirs, parce que dans la perfection de mon être je trouve mon véritable bien ; & dans le plaisir qui en résulte ma véritable félicité.

Mais peut-être n'y a-t-il que mon intelligence qui acquiesce à cette vérité, pendant que mon sentiment intérieur y résiste & ne peut comprendre qu'un bonheur si abstrait, qui ne consiste que dans la vue de ma perfection, & dans ce plaisir délié & purement spirituel qui l'accompagne, puisse être néanmoins l'objet direct & naturel de l'amour que j'ai pour moi-même.

Je m'arrêterai donc encore un moment en cet endroit pour interroger mon cœur, après avoir parlé si long-tems à mon esprit, & j'interrogerai en même tems celui de

tous les hommes pour examiner ſi les preuves de ſentiment s'accordent avec celles de raiſonnement ſur la vérité des principes que j'ai établis, ſoit à l'égard de mon véritable bonheur, ſoit par rapport à la nature de mon amour-propre conduit par la raiſon.

J'inviterai donc tous ceux qui peuvent avoir quelque doute ſur ces principes, à rentrer comme moi dans le fond de leur cœur, & à leur faire ces deux queſtions :

1°. Y a-t-il aucun bien (ſi ce n'eſt pas leur perfection) où ils puiſſent trouver les trois caracteres que j'ai attribués au plus grand de tous les biens & au plus grand de tous les plaiſirs, je veux dire qui ſoit véritablement en leur pouvoir, qui rempliſſe tous leurs deſirs, qu'ils poſſedent auſſi long-tems qu'il leur plaît, & qu'ils ne puiſſent perdre que par leur faute ?

2°. Au contraire, leur perfection ne réunit-elle pas ces trois ca-

racteres, & n'eſt-elle pas le plus ſolide objet, la nourriture la plus délicieuſe de cette complaiſance parfaite qu'ils veulent avoir en eux-mêmes, & qui eſt non-ſeulement le fond, mais la félicité de leur amour-propre ?

Pour approfondir d'abord le premier point, je ne m'amuſerai pas à faire ici une longue & ennuyeuſe énumération de tous les biens que je puis comparer avec ma perfection. Je dirai ſeulement qu'il n'y en a que de deux ſortes : les uns qui nous viennent du dehors par l'action d'une cauſe étrangere, & qu'on appelle par cette raiſon les biens extérieurs : les autres qui nous viennent du dedans, par l'effet de notre ſeule volonté, & ce ſont ceux qu'on nomme les biens intérieurs.

Les avantages de la naiſſance, la ſanté, la force du corps, les richeſſes, les honneurs, la gloire, les plaiſirs des ſens, & tout ce qu'on appelle en général les biens de la

fortune, ſont du premier genre.

La clarté, la juſteſſe, l'étendue de l'eſprit, la bonté, la droiture, la fermeté du cœur, la multitude & la variété des connoiſſances, le diſcernement des vrais biens & des vrais maux, le choix des uns & la fuite des autres appartiennent au ſecond.

Mais ai-je beſoin de prouver que les biens du premier ordre n'ont aucun des caracteres du véritable bonheur ? Le cœur humain ne le ſent-il pas lui-même ? Trouve-t-on des hommes qui prétendent de bonne foi que ces biens ſoient en leur pouvoir ; qu'ils rempliſſent tous leurs deſirs, & qu'ils ne puiſſent jamais leur échapper malgré eux ? La vérité contraire n'eſt-elle pas preſque le ſeul point de morale ſur lequel il n'y ait aucune diverſité de ſentimens entre tous les philoſophes anciens & modernes qui en ont fait le ſujet ordinaire de leurs ouvrages ? Les poëtes mêmes, ſi je voulois les appeller ici en témoignage, ne parlent-

ils pas ſur ce point comme les philoſophes ? Tous les hommes enfin dans ces momens de dégoût, qui ſont comme les intervalles lucides de leur raiſon, où ils commencent à ſentir l'impoſture de leurs deſirs & la vanité de leurs eſpérances, n'atteſtent-ils pas également l'incertitude, l'inſuffiſance, la fragilité des biens extérieurs ? Comme ſi la lumiere éternelle qui éclaire tous les eſprits avoit voulu que le vice ou le néant de ces biens fût marqué à des caracteres ſi évidens, qu'il n'y eût point de créature raiſonnable qui pût s'empêcher de les reconnoître.

Je ſais que les biens intérieurs ſont beaucoup plus en mon pouvoir ; je ſens que je puis toujours penſer, juger, raiſonner ; je ſens de même que je puis toujours vouloir, deſirer, aimer, acquérir de nouvelles connoiſſances du côté de l'eſprit, ou former de nouvelles diſpoſitions dans mon cœur, qui augmentent ma complaiſance pour mon

être, en augmentant sa perfection.

Mais quoique cette espece de biens ait une rélation plus directe avec ma véritable félicité, parce qu'ils dépendent beaucoup plus de moi, il y en a plusieurs que je ne saurois ni acquérir, ni conserver sans de grands efforts & même sans le secours des autres hommes. La hauteur ou la subtilité de certaines connoissances étonne ou rebute mon esprit, si elles ne sont pas absolument au-dessus de ses forces : la contention longue & opiniâtre qu'elles en exigent les met à si haut prix qu'il renonce souvent à les acheter.

Quand même l'acquisition de tous les biens spirituels seroit plus facile, elle ne feroit, à l'égard d'une grande partie de ces biens, qu'irriter ma curiosité naturelle sans la satisfaire jamais pleinement : semblables, en ce point, aux objets extérieurs de mes desirs, ils ne sauroient les remplir ; la même ardeur en précede la jouissance ; le même dégoût

la ſuit. Et qu'importe que je ſois la dupe des ſpéculations de mon eſprit ou que je ſois trompé par les mouvemens de mon cœur, ſi, en ſuivant les uns ou les autres, je m'éloigne également de la véritable route du bonheur !

Ne puis-je pas dire, enfin, que ces biens, quoique ſpirituels, participent, en quelque maniere, à la condition de mon corps, qu'ils ont une caducité inévitable & qu'ils éprouvent une eſpece de mort? L'âge, la mauvaiſe ſanté, le ſoin des affaires publiques ou domeſtiques, la laſſitude même du travail & la difficulté de le ſoutenir conſtamment, me font perdre peu à peu ces tréſors de lumieres & de connoiſſances que je m'étois fait un plaiſir d'amaſſer; quelque longue qu'en ſoit la durée, elle eſt toujours renfermée dans le cercle de ma vie, & je ſuis ſouvent obligé de m'écrier, comme le plus ſage des mortels le faiſoit à la fin de ſes jours : *& agnovi, quod in his quo-*

que esset labor & afflictio spiritûs. Ecclesiast. ch. v. v. 17.

Ce seroit donc en vain que je chercherois les caracteres de la véritable félicité ou dans les biens du dehors ou même dans ceux du dedans, qui ne sont point ma perfection; mon sentiment intérieur me l'apprend, comme à tous mes semblables, *sans le secours du raisonnement.* C'est la premiere vérité sur laquelle j'ai interrogé le cœur de tous les hommes : j'espere qu'il ne me répondra pas moins favorablement sur la seconde, & qu'il reconnoîtra aussi avec moi que tous ces caracteres se réunissent au contraire dans ma perfection, telle que je l'ai expliquée.

Je l'ai fait consister uniquement dans le bon usage de mon intelligence & de ma volonté, pour procurer, & à mon corps & à mon esprit & au tout qui en résulte, ce qui convient véritablement à leur nature ou ce qui leur est le plus avantageux.

Je demande donc à tout homme raiſonnable s'il y a rien qui ſoit plus en ſa puiſſance & qui dépende plus de ſa volonté que le bon uſage de ſes facultés naturelles ? Me dira-t-il qu'il n'eſt pas toujours le maître de ſon intelligence ? Il ſera donc auſſi obligé de m'avouer qu'il y a des momens où il n'eſt pas un être raiſonnable ; car qu'eſt-ce qu'un être raiſonnable, ſi ce n'eſt un être qui a non-ſeulement l'uſage de la raiſon, mais le pouvoir d'en bien *uſer* ; ſans quoi le don de la raiſon, le plus grand préſent que nous ayons reçu du Ciel, ne ſerviroit qu'à nous rendre déraiſonnables ? Mais ſi une telle propoſition révoltoit juſtement tous les eſprits, il n'y en a donc point qui ne doive reconnoître qu'il eſt autant en ſon pouvoir d'acquérir la perfection qui convient à ſon intelligence qu'il dépend de lui d'être raiſonnable, puiſqu'être raiſonnable c'eſt faire un bon uſage de ſa raiſon, c'eſt être parfait du côté de l'intelligence.

Prétendra-t-on que notre volonté eſt moins ſoumiſe que notre entendement au pouvoir de notre raiſon? Mais tous les hommes ne ſentent-ils pas qu'il n'y a rien qui ſoit plus en leur puiſſance que leur volonté? Pour ſouſtraire notre intelligence aux loix de la raiſon, il faut ſuppoſer que l'homme n'eſt pas un être raiſonnable; & pour y ſouſtraire notre volonté, il faut ſuppoſer que l'homme n'eſt pas libre; ſuppoſition auſſi abſurde que la premiere, & que je crois avoir pleinement réfutée par avance dans ma troiſieme Méditation. Le ſentiment du pouvoir que nous avons ſur notre volonté, ne peut ceſſer en nous qu'avec celui de notre exiſtence: c'eſt la ſeule de nos facultés qui ſe ſuffiſe à elle-même à l'égard d'un bien dont elle jouit auſſi-tôt qu'elle l'aime véritablement. Or, telle eſt préciſément notre perfection: vouloir être parfait, c'eſt déja l'être en partie; & l'être totalement, n'eſt autre choſe que le vouloir entierement.

Pour développer encore plus ma

pensée sur ce sujet, je conviendrai volontiers qu'une grande partie de ce qu'on appelle les qualités de l'esprit & du cœur sont des biens que la nature partage souvent d'une maniere très-inégale entre les hommes. Les uns naissent avec beaucoup plus de pénétration, de sagacité, d'étendue & de justesse d'esprit que les autres : il y a des cœurs naturellement foibles & pusillanimes ; il y en a qui sont naturellement fermes & courageux ; mais on ne trouve point autant de différence dans ce qui regarde la connoissance & l'amour de la perfection dont ils sont susceptibles : les dispositions sont presqu'égales à cet égard dans tous les hommes ; & je comprends de même qu'il a été digne de l'Etre infiniment bon qui nous a formés, que le bien le plus nécessaire de tous à une créature intelligente fût aussi celui que tous les hommes eussent plus également le pouvoir d'acquérir.

Comme notre perfection ne con-

ſiſte que dans le bon uſage de notre liberté, c'eſt un bien qui ſe proportionne non-ſeulement aux différens états, mais aux divers degrés de lumiere que chaque homme en particulier a reçus de la nature. Un eſprit médiocre peut être auſſi parfait, dans ce qui forme véritablement ſon bonheur, que le génie le plus ſublime; un poids d'une livre ne fait pas moins ſa charge dans l'univers, quand il ſoutient un pareil poids, que le corps immenſe de Jupiter, lorſqu'il ſe maintient en équilibre avec un égal volume de la matiere éthérée, qui l'environne; ou, pour me ſervir d'une comparaiſon plus familiere, un ouvrier qui fait en un jour autant d'ouvrage que la meſure de ſes forces le lui permet, eſt auſſi parfait à proportion que celui qui, ayant le double de force, fait auſſi le double d'ouvrage. Souvent même ceux qu'on appelle des eſprits médiocres, trouvent une eſpece de dédommagement dans leur propre médiocrité,

parce que, donnant moins d'essor à leurs pensées, ils n'ont pas tant d'obstacles à vaincre pour arriver à la perfection dont ils sont capables, & qu'ils sont moins exposés, par leur caractere, à ces piéges imperceptibles, & par-là plus dangereux, que l'esprit tend à l'esprit même. Tout homme est parfait, autant que sa condition le lui permet, s'il pense, s'il veut, s'il agit toujours conformément à la nature de l'homme; & encore une fois, y a-t-il une connoissance plus intime, plus inhérente, si je puis parler ainsi, à l'esprit humain? Le seul livre que nous ayons à lire pour l'acquérir est notre cœur: un sentiment qu'il ne s'agit que d'écouter avec réflexion, une conscience véridique qui nous parle autant qu'il nous plaît, & souvent plus qu'il ne nous plaît, nous enseigne d'elle-même, non-seulement que nous savons ce qui peut nous rendre parfaits, mais que nous pouvons-le devenir.

Elle ne nous apprend pas moins que ſi notre perfection eſt le bien qui eſt le plus en notre pouvoir, il eſt auſſi celui qui eſt le plus capable de remplir & d'éteindre tous nos deſirs. L'homme pourroit-il en conſerver encore, s'il goûtoit véritablement le plaiſir de pouvoir ſe dire à lui-même: je ſuis auſſi parfait que les bornes étroites de ma nature me le permettent? Rien ne manque à ce moi que j'aime ſi ardemment, & dans lequel je cherche toujours à me complaire: il eſt parfait; donc il eſt pleinement heureux. Mon plaiſir, ſi la raiſon en décide, eſt toujours proportionné à la valeur du bien que je poſſede; mais ce que j'appelle ma perfection comprend tous mes biens: le ſentiment que j'en ai comprend donc auſſi tous mes plaiſirs; il s'étend ſur toutes les parties de mon être; il les affecte toutes également: chacune de ces parties, conſidérée ſéparément, me cauſe un ſentiment agréable, & leur union me charme enco-

re plus, lorſque je jette les yeux ſur le tout qui en réſulte. En un mot, tout ce que je connois, tout ce que j'aime en moi, devient l'objet de ma complaiſance & la ſource inépuiſable de mon bonheur.

En effet, pour paſſer à ce qui en regarde la durée, comment pourrois-je me dégoûter jamais d'un tel plaiſir, ſi je le poſſédois dans ſa plénitude? Je ceſſerois donc de m'aimer moi-même, s'il eſt vrai, comme je l'ai fait voir, que ce que j'aime en moi c'eſt l'excellence ou la perfection de mon être. Au contraire, le plaiſir que j'en ai, tend par ſa nature, à croître toujours à meſure que je deviens plus parfait, & il ne lui manqueroit plus rien, ſi je pouvois faire enſorte qu'il ne me manquât plus rien à moi-même.

Comme l'acquiſition des autres biens n'eſt pas en mon pouvoir, leur conſervation n'en dépend pas d'avantage; des cauſes étrangeres me les donnent, des cauſes étrangeres me

les ôtent. Mais quelle feroit la puiffance qui m'enleveroit la propriété de ma perfection & du plaifir dont elle eft accompagnée ? Dieu l'augmentera toujours, fi je le veux, bien loin de la diminuer. A l'égard des créatures qui m'environnent, c'eft un bien tellement intérieur, tellement renfermé dans la perfection de mon être, qu'il y eft comme dans un afyle inacceffible à l'envie, à la haine, à la violence, à l'artifice de tous mes ennemis; aucun homme ne peut me le donner, aucun ne peut me le ravir: je poffede tout fi j'en jouis, & je ne perds rien, à proprement parler, fi l'on me dépouille des autres biens; car que peut avoir perdu celui à qui la fortune laiffe toute la perfection de fon être & le bonheur qui en eft inféparable ?

Je fens donc intérieurement, & une confcience intime m'en affure, que ma perfection, fi elle étoit portée au plus haut point, renfermeroit feule les trois caracteres de pro-

priété que j'ai attribués au ſouverain bien : & quoique je ne puiſſe parvenir en cette vie à la poſſéder dans toute ſon étendue, il eſt vrai de dire néanmoins, comme je l'ai déja inſinué dans un autre endroit, que la comparaiſon de ce bien avec les autres eſt juſte dans tous les degrés. Qu'on les ſuppoſe de part & d'autre dans leur dernier période, les autres biens auront toujours les trois défauts de n'être point en mon pouvoir, de ne pas combler mes deſirs, de pouvoir m'être enlevés à chaque inſtant ; & ma perfection aura toujours les trois caracteres oppoſés : qu'on les ſuppoſe dans un moindre degré, ma perfection, quoique médiocre, approchera beaucoup plus de ces trois caracteres. Ainſi, ou je ſerai pleinement heureux, ſi je ſuis pleinement parfait, ou je ſerai plus proche du véritable bonheur, ſi, connoiſſant mon imperfection, je travaille de bonne foi à devenir véritablement parfait.

La ſeconde vérité, ſur laquelle j'ai interrogé le cœur humain, n'eſt donc pas moins certaine que la premiere. D'un côté, nul bien, qui n'eſt pas ma perfection, n'a les caracteres du bien ſuprême : de l'autre, ma perfection les réunit tous, & par conſéquent elle eſt le ſeul objet auquel je puiſſe m'attacher avec cette complaiſance parfaite qui eſt l'eſſence de mon amour & le comble de mon bonheur.

Je vois, en effet, que par un mouvement naturel qui précede toutes ces réflexions, l'homme aſpire de lui-même à ſe repoſer dans la poſſeſſion de ce bien ; & c'eſt ici que, renonçant encore plus à la voie longue du raiſonnement, pour me renfermer dans les ſeules preuves de ſentiment, je demande à tous mes ſemblables, s'ils ne deſirent pas tous d'être parfaits. Y en a-t-il un ſeul qui héſite un moment à me répondre qu'il le deſire, & qui ne s'offenſe même ſi je parois douter de la ſincé-

rité de ses paroles ? Ne sentent-ils pas tous que le vœu de leur perfection est renfermé dans celui de leur béatitude, parce qu'aucun plaisir ne les affecte aussi intimement que celui de se croire parfaits ? Cette inclination est tellement née avec eux, qu'il faut leur faire une espece de surprise pour les écarter de cet objet continuel de leur desir : ce n'est jamais qu'une ombre, une apparence de perfection qui les détourne de la perfection réelle ; leur volonté y aspire dans le tems que leur conduite s'en éloigne, & en la fuyant même ils la cherchent.

Faut-il approfondir encore plus la nature & l'étendue de ce sentiment ? Etudions-le toujours dans le fond de notre cœur, que je regarde ici comme notre unique maître. Comment sommes-nous disposés à l'égard de nous-mêmes ? Comment le sommes-nous à l'égard des autres ?

Nous aimons tout ce qui nous plaît & qui fait sur nous des impressions

agréables : de-là naiſſent toutes nos paſſions, & c'eſt la véritable ou plutôt l'unique origine de tous nos vices. Mais qu'eſt-ce que nous aimons en nous y livrant ? Quel eſt l'objet commun que nos paſſions & nos vices nous préſentent également pour nous ſéduire ? Nous y ſommes attirés, ſans doute, par un plaiſir, par une ſatisfaction préſente, qui eſt propre à chacun des objets qu'ils offrent à nos deſirs. Mais outre cet attrait particulier, il y en a un qui leur eſt commun, & qui agit peut-être le plus puiſſamment ſur notre ame. Qu'on examine attentivement ce qui excite nos deſirs, on trouvera toujours que c'eſt la ſatisfaction de ſentir notre force, notre adreſſe, notre induſtrie, la vivacité ou la délicateſſe de nos ſentimens, les talens, le mérite, l'agrément, une eſpece d'excellence ou de ſupériorité que nous croyons avoir ſur nos ſemblables, & qui ne nous charme que par la complaiſance qu'elle nous inſpire dans notre perfection.

Une idée si agréable à notre amour-propre se glisse même dans ce qui ne peut être attribué qu'à un bonheur qui nous paroît purement gratuit, ou à ce qu'on appelle le caprice de la fortune.

Pourquoi des hommes, qui se prétendent raisonnables, sont-ils flattés du succès qu'ils ont dans les jeux de pur hasard, & dans ceux même dont le gain n'est pas assez considérable pour exciter leur cupidité ? Non-seulement ils conçoivent je ne sais quelle idée confuse de prudence & d'une espece de divination qui leur a fait saisir un moment favorable, mais ils s'imaginent trouver dans leur bonheur une preuve de l'excellence de leur être ; comme si le ciel ou les étoiles s'intéressoient à leur satisfaction. A force d'être heureux & de l'être constamment, l'homme se persuade insensiblement qu'il est aussi plus parfait que ses semblables, & que son être est formé d'une meilleure pâte que celui des autres hommes.

Et meliore luto finxit præcordia Titan:
Juven. Sat. XIV. v. 35.

Le fils de Philippe croit enfin ſur la foi de ces ſuccès, plutôt que ſur celle de ces oracles, qu'il eſt le fils de Jupiter: ce qui le touche le plus dans ſon incroyable fortune eſt la haute opinion qu'il conçoit de lui-même; & ſe regardant comme élevé au-deſſus de l'homme & devenu ſemblable à la divinité, il ſe dit dans le fond de ſon cœur, avec un autre conquérant dont parle Iſaïe: *aſcendam altitudinem nubium, ſimilis ero altiſſimo.*

Tous les hommes ne portent pas ſi loin leur folie, parce que la fortune, moins prodigue pour eux, ne leur cauſe pas une ivreſſe ſi exceſſive; mais le même ſentiment influe dans toutes leurs paſſions; & la joie qu'ils ont de réuſſir dans ce qui les flatte, ſoit qu'ils en faſſent honneur à leur mérite, ſoit qu'ils en rendent hommage à la forune, n'a pour principe que le plaiſir qu'ils prennent à

regarder

regarder le bonheur qui les accompagne comme le dernier trait du tableau qu'ils se tracent à eux-mêmes de leur perfection.

Du même principe naissent encore cette joie, cette satisfaction profonde avec laquelle ils s'applaudissent de leurs bonnes actions, & cette douleur, la plus amere de toutes pour un esprit raisonnable, dont ils sont pénétrés à la vue des fautes que leur amour-propre ne sauroit se dissimuler. Toujours pleins de l'idée & du desir de leur perfection, rien ne les charme plus que le plaisir de pouvoir s'en rendre témoignage; rien ne les afflige plus que d'être réduits à la dure nécessité de s'avouer à eux-mêmes leurs erreurs & leurs foiblesses, de soutenir la vue humiliante de leur être avili & comme déchu de cette élévation à laquelle tendent sans cesse tous les desirs de leur cœur.

C'est ainsi que tout homme est naturellement disposé à l'égard de lui-même; mais le mouvement qui le

porte toujours à sa perfection éclate encore plus dans la maniere dont il est disposé à l'égard des autres hommes.

Leur approbation lui plaît souverainement ; leur censure le mortifie encore plus. S'il y a peu d'hommes parfaits, il n'y en a aucun qui ne desire de le paroître & qui ne craigne de ne le paroître pas. Nous aimons à nous contempler dans les portraits avantageux de nous-mêmes que nous croyons appercevoir dans l'esprit de nos semblables ; nous évitons, au contraire, de nous reconnoître dans la peinture peu favorable & peut-être trop fidele qu'ils se tracent de notre caractere. Etre parfait ou le paroître, nous semble même un si grand avantage, que nous en sommes toujours jaloux, & que nous voudrions le posséder seuls, à l'exclusion des autres hommes, ou du moins y avoir la meilleure part. Delà vient que nous leur refusons souvent les louanges que nous en exi-

geons, & que nous craignons de les trouver plus parfaits que nous ; de-là cette malignité ſecrette, qui fait que, repouſſant leur cenſure, nous voulons toujours leur faire éprouver la nôtre : nous nous plaiſons à décrire leur vertu, à y découvrir une eſpece de fauſſeté, ou du moins un mêlange de vice & d'imperfection ; à remarquer & à faire ſentir leurs défauts, à les relever avec art & à exagérer leurs foibleſſes autant qu'à diminuer l'opinion qu'on a de leur force : de-là enfin cette ſatisfaction inhumaine que nous goûtons lorſque nous croyons avoir acquis le droit de les mépriſer ou de les rendre mépriſables. La critique ou les railleries qu'on en fait, nous chatouillent bien moins, par le ſel dont elles ſont aſſaiſonnées, que par le plaiſir qu'elles nous donnent de nous mettre au-deſſus d'eux dans notre eſprit, de nous élever ſur leurs ruines, & de nous applaudir intérieurement de n'avoir pas les ridicules qu'on leur reproche.

Tous les hommes naiſſent amateurs, & par-là rivaux de la gloire : c'eſt ce qui fait qu'aucune paſſion ne produit des effets plus funeſtes que l'envie, parce qu'elle s'efforce continuellement de ravir à ceux qu'elle attaque le bien que nous deſirons le plus, je veux dire l'avantage de paroître parfaits. Ainſi, & l'eſtime que nous avons pour nous-mêmes, & le mépris que nous voulons avoir pour les autres, nous montrent également que de tous nos deſirs il n'y en a point de plus dominant dans notre ame que celui de nous complaire dans notre perfection.

Qu'on diſe, ſi l'on veut, que c'eſt notre orgueil qui nous l'inſpire ; mais cet orgueil même eſt la plus grande preuve de la vérité que j'établis.

Qu'eſt-ce, en effet, que ce ſentiment, ou quelle en peut être la ſource, ſi ce n'eſt cette complaiſance intime avec laquelle nous voulons pouvoir toujours nous regarder ? Nous

aimons dans l'estime, dans les louanges de nos semblable ce qu'une femme, idolâtre d'elle-même, aime dans son miroir ; & comme le témoignage qu'il lui rend de sa beauté ne la charme que parce qu'il justifie & qu'il augmente la complaisance qu'elle a dans ses attraits, les hommes veulent aussi autoriser & fortifier la bonne opinion qu'ils ont d'eux-mêmes par l'approbation de ceux qui les environnent ; ils cherchent des témoins & comme des garans de leur perfection, pour en jouir avec plus de sécurité & pour se rassasier en paix, si je puis parler ainsi, de l'excellence de leur être.

C'est donc ma perfection que j'aime dans ma gloire même. Mon amour-propre confond l'une avec l'autre, & ne sépare point ce qui mérite louanges d'avec les louanges mêmes ; il méle au plaisir d'être loué celui qui naît du jugement, bien ou mal fondé, qu'il porte sur ma perfection. Je goûte la satisfaction de me

croire parfait, parce que j'entends dire que je le ſuis; & mon erreur conſiſte, non pas à me plaire dans cette opinion, mais à la recevoir trop légerement ſur la foi d'un éloge trompeur que je crois mériter, parce qu'on me le donne. Ainſi, mon orgueil même & la ſoif que j'ai des louanges, me prouvent que je tends naturellement au plaiſir qui réſulte de ma perfection comme à la plus pure & à la plus ſolide de toutes les voluptés.

En effet, ſi je ne deſire de paroître parfait qu'afin de pouvoir croire que je le ſuis, je deſire donc toujours de l'être; mais ce que je deſire conſtamment, ce qui domine dans tous les mouvemens de mon ame, ce qui en eſt comme le premier & le plus puiſſant reſſort, doit être pour moi, à en juger par mon ſentiment même, le plus grand de tous les biens: donc mon ſentiment intérieur ſuffit pour m'apprendre que mon bien ſuprême & le ſeul objet de cette complaiſance

en moi, qui eſt l'eſſence de mon amour-propre, eſt ma perfection tellement conſtante, que tous les hommes m'en rendent témoignage. Mais je crains & j'abhorre le blâme avec autant de perſévérance que je cherche & que j'aime les louanges : cette crainte & cette averſion agit également ſur moi dans toutes mes actions, parce que l'improbation des autres trouble la douceur de la bonne opinion que je veux avoir de moi-même, & que le moindre doute ſur ce ſujet me paroît inſupportable.

Donc mon ſentiment intérieur m'enſeigne auſſi que mon mal ſuprême, & ce qui s'oppoſe le plus à cette complaiſance en moi, qui eſt le fond de mon amour-propre, eſt mon imperfection portée juſqu'au point que je ne puiſſe plus me la cacher à moi-même ; & par conſéquent puiſque le deſir de la gloire & la crainte de l'infamie ſont les plus fortes & les plus conſtantes de toutes mes paſſions, mon cœur même m'atteſte,

ſans le ſecours d'aucun autre maître, que le ſouverain bonheur de l'homme eſt d'être entiérement parfait, comme ſon ſouverain malheur eſt d'être entiérement imparfait.

Je vais encore plus loin, & je remarque que les hommes vont d'eux-mêmes, en ſuivant les ſeuls mouvemens de la nature, juſqu'à connoître, au moins en général, en quoi conſiſte leur véritable perfection, ſource de leur véritable gloire; & la délicateſſe de leur ſentiment égale ſur ce point la préciſion des raiſonnemens les plus métaphyſiques.

Plus ce qu'on loue en eux leur eſt propre & leur appartient véritablement, comme l'ouvrage de leur raiſon ſeule ou de leur ſeule vertu, plus auſſi ils s'en applaudiſſent intérieurement, & plus encore ils ſont ſenſibles à l'applaudiſſement extérieur qu'ils en reçoivent, comme s'ils naiſſoient tous également perſuadés que ce qu'on appelle notre perfection ne mérite ce nom & ne

ſauroit faire notre bonheur qu'autant qu'elle dépend de notre volonté, & que par-là elle eſt véritablement notre bien.

Pourquoi le philoſophe, l'aſtronome, le géometre paſſent-ils agréablement les jours & les nuits à pénétrer les myſteres de la nature, à étudier le mouvement des cieux, à découvrir les propriétés auſſi ſeches qu'abſtruſes d'une ligne courbe, ſi ce n'eſt parce que la perfection qu'ils acquierent par leurs travaux, n'étant due qu'à la juſteſſe & à la ſagacité de leur eſprit, eſt de tous les objets le plus ſatisfaiſant pour leur amour-propre, avide de ſe complaire dans les avantages de ſon être ? Et ce qui marque combien le ſentiment commun des hommes eſt conforme à cette maniere de penſer, c'eſt que la poſtérité juge d'eux comme ils en ont jugé eux-mêmes ; elle place hardiment Ariſtote à côté d'Alexandre ; elle met Ptolomée au niveau des An-

tonins ; elle égale Archimede au vainqueur de Syracuſe.

Ce n'eſt pas ſeulement à l'égard des ſciences ſublimes, qui ſont l'ouvrage de la ſeule raiſon, que les hommes penſent ainſi ; ils portent le même jugement ſur les actions morales, qui ſont l'effet de la pure vertu.

Un trait de juſtice, de généroſité, de clémence, de grandeur d'ame, leur paroît un objet plus digne de leur complaiſance en eux-mêmes que les faveurs les plus ſignalées de la fortune. Ont-ils ſu éviter un piége préparé à leur vertu, protéger l'innocence contre un crédit ou une autorité redoutable, pardonner à un ennemi qu'ils pouvoient ſacrifier à leur vengeance ; ou, portant encore plus haut l'élévation de leurs ſentimens, ont-ils fait éclater au-dehors des ſignes d'une ame libre & indépendante, capable de ſe ſuffire à elle-même, de préférer hautement le devoir à l'intérêt, & de s'immoler,

s'il le faut, au ſalut de la patrie ? C'eſt par-là qu'ils meſurent leur véritable grandeur ; c'eſt l'endroit de toute leur vie dont ils ſe parent le plus, & par lequel ils veulent que la poſtérité juge de leur caractere. Ils diroient volontiers comme cet empereur, qui, ſemblable à Neron pendant ſa vie, voulut imiter Caton dans ſa mort, pour éteindre dans ſon ſang le feu de la guerre civile: *hinc Othonem poſteritas æſtimet. Tacit. hiſt. lib. II.* 47. Il lui reſtoit encore aſſez de forces pour faire trembler à ſon tour ſes ennemis; mais le plaiſir d'une action, qu'il regardoit comme héroïque, lui parut préférable à l'empire de l'univers, tant l'idée de la perfection a de pouvoir ſur l'eſprit humain, tant il ſent naturellement que ſa véritable grandeur ne réſide que dans ſon ame, & que ſa ſeule gloire ſolide eſt celle qu'il tire de ſon propre fonds, ſans en partager le mérite avec ſes ſemblables.

Ciceron ne faiſoit donc qu'exprimer ce ſentiment commun à tous les

hommes, lorſque, pour élever la clémence du vainqueur au-deſſus de la victoire même, il adreſſoit à Céſar ces célebres paroles : *totum hoc quod certe maximum eſt, totum eſt, inquam, tuum. Nihil ſibi ex iſta laude Centurio, nihil Præfectus, nihil cohors, nihil turma decerpit; quin etiam illa ipſa rerum humanarum Domina fortuna, in iſtius ſe ſocietatem gloriæ, non offert : tibi cedit : tuam eſſe totam & propriam fatetur. Orat. pro Marcello.* Et ce ne ſont pas ſeulement les orateurs qui ont parlé ainſi aux conquérans ; les conquérans eux-mêmes ont ſenti que la perfection, dont l'homme n'eſt redevable qu'à lui ſeul, étoit préférable à l'éclat & à la pompe de leurs triomphes. Celui qui, déja vainqueur de la Grece, dévoroit dans ſon cœur le trône de l'Aſie, ou plûtôt l'empire de la terre, portoit envie au bonheur de Diogenes, à qui l'eſpace d'un tonneau ſuffiſoit pour borner ſes deſirs.

Senſit Alexander, teſtat cum vidit in illa
Magnum habitatorem, quanto fœlicior hic, qui
Nil cuperet, quam qui totum ſibi poſceret orbem, Juven. Sat. XIV. v. 311.

Je ne me ſuis donc pas trompé quand j'ai dit que notre cœur le plus profond & le plus ſûr de tous les philoſophes, nous apprend de lui-même que la perfection qui dépend de nous & le plaiſir qui en eſt inſéparable, ſont en même-tems & le plus grand de tous nos biens & le ſeul objet qui puiſſe fixer pleinement la complaiſance de notre amour-propre.

Il me feroit donc bien utile de m'arrêter long-tems à méditer ici ſur la troiſieme & derniere partie du plan que je me ſuis tracé d'abord, je veux dire ſur le choix de la route la plus ſûre que je puiſſe prendre pour ſatisfaire entiérement cette inclination dominante que j'appelle mon amour-propre. Je conçois à préſent que je ne puis rien dire ſur ce troiſieme

point qui ne ſoit pleinement renfermé dans les principes que j'ai établis ſur les deux premiers.

En effet, ſi ma perfection eſt mon ſouverain bien & le ſeul objet qui ſoit digne de ma complaiſance en moi-même ou de mon amour pour moi, il eſt de la derniere évidence que je n'ai point d'autre voie à choiſir, pour tendre ſûrement à la félicité, que de travailler à me rendre parfait. Ainſi, l'unique ouvrage de mon amour-propre, le ſeul moyen par lequel il puiſſe ſe raſſaſier pleinement, c'eſt d'agir conformément au vœu de la nature, qui me porte à augmenter toujours ma complaiſance pour moi, en augmentant les véritables avantages de mon être, en m'appliquant à en étendre les bornes & à le faire paſſer chaque jour, comme le deſiroit Socrate, du fini à l'infini, parce que tous les degrés que j'ajoute à ma perfection, je les ajoute auſſi à mon bonheur ou à cette complaiſance en moi qui en eſt le

combIe, lorſqu'elle eſt juſte & parfaite.

Je ne ſais donc pas ſeulement quel eſt l'objet de mon amour-propre & quelle en eſt la nature; je connois auſſi la route qu'il doit ſuivre pour arriver à ſa véritable fin. Ainſi, les trois queſtions que je me ſuis faites à moi-même au commencement de cette méditation, ſont également réſolues; & le fruit le plus précieux que j'en recueille eſt de concevoir clairement cette grande & importante vérité, que plus je m'aime raiſonnablement, plus je tends auſſi, par la nature même de mon amour, à la perfection de mon être, comme au ſeul moyen de parvenir à une entiere félicité.

Je prévois, à la vérité, que je trouverai ſur ma route un grand nombre de peines, de difficultés, peut-être même de douleurs, qui pourront m'en dégoûter. Serai-je donc réduit, pour les ſoutenir, à chercher une reſſource dans ce fa-

meux dilemme d'Epicure : *ſi la douleur eſt violente, elle eſt courte; ſi elle eſt longue, elle eſt légere. Si gravis dolor, brevis; ſi longus levis! Cicero, de fin. bonor. & malor. lib.* 2. Mais je craindrois que mon expérience n'y oppoſât bientôt cet autre dilemme, que ma foibleſſe trouveroit peut-être plus juſte. Si la douleur eſt vive, elle ne me paroît jamais courte; ſi elle eſt longue, elle ne me paroît jamais légere, & ſa longueur même ſuffit pour me la rendre très-pénible.

Dégoûté des conſolations d'Epicure, aurai-je recours à celles des Stoïciens, qui ſe contentent de me dire gravement que mon ame doit avoir aſſez de force & de pouvoir ſur elle-même pour étouffer les ſentimens déſagréables qui la frappent, & pour s'affermir dans cette heureuſe *apathie*, dont ils avoient gratifié leur ſage imaginaire? Mais prétendre que je puiſſe détruire la nature pour la perfectionner, c'eſt m'inſpirer plus

de vanité que de force, ou plutôt c'eſt me montrer d'un côté ma foibleſſe, & de l'autre l'impoſſibilité d'y remédier. Si je ne puis y parvenir que par une extinction totale de ſentiment qui n'eſt jamais en ma puiſſance, loin de moi cette perfection fantaſtique, qui ne ſert qu'à me faire déſeſpérer de pouvoir jamais être parfait. Un des plus dangereux offices que l'on puiſſe rendre à la vertu eſt de la peindre ſi élevée qu'elle paroiſſe impoſſible : *peſſimum inimicorum genus, laudantes.* Le portrait que l'école de Zenon faiſoit de ſon ſage n'étoit propre qu'à déſabuſer les hommes d'une trop belle chimere. C'eſt auſſi l'effet qu'il a produit dans le monde & je n'avancerai point un paradoxe, ſi je dis que les Stoïciens ont peut-être fait plus d'Epicuriens qu'Epicure même.

Que ferai-je donc pour me raſſurer avec plus de ſuccès contre les peines que j'éprouverai ſans doute

dans le chemin qui me conduit à la perfection de mon être ?

J'en découvre d'abord qui sont involontaires & inévitables, comme des maladies ou d'autres accidens que ma prévoyance ne sauroit prévenir, & que j'éprouve sans y avoir contribué par le bon ou par le mauvais usage de ma liberté ; mais ces peines sont communes à toutes les voies que je puis prendre pour arriver à une félicité réelle ou imaginaire. L'exemption totale de toute sorte de maux n'est pas plus accordée à l'homme, en quelqu'état qu'il soit, que la perfection absolue ; & puisqu'il y a des obstacles que je ne saurois éviter, soit que je tende à devenir parfait, soit que je marche dans une route contraire, il y a déja un genre entier de peines, je veux dire celui des peines involontaires, qui ne doit entrer pour rien dans le calcul ou dans l'estimation que je puis faire des difficultés du chemin de la perfection comparées avec celles de

la voie qui y eſt oppoſée.

Entre les peines volontaires, ou auxquelles ma volonté a quelque part, j'en diſtingue de deux ſortes.

Les unes ſont véritablement & abſolument volontaires; c'eſt moi ſeul, & par mon propre choix, qui me les fais ſouffrir à moi-même.

Les autres peuvent être appellées mixtes, c'eſt-à-dire, volontaires en partie & en partie involontaires; volontaires dans leur origine, parce que c'eſt ma volonté qui, donnant lieu à d'autres agens de me nuire, en eſt la cauſe primitive, quoiqu'éloignée; involontaires par rapport à l'action étrangere qui me les fait ſouffrir immédiatement; action dont j'ai voulu le principe ou l'occaſion, dont je n'ai pas voulu directement l'effet, que je ſouffre par conſéquent malgré moi.

Je ne parlerai point encore ici de ce dernier genre de peines; je le ferai plus convenablement lorſque je conſidérerai mon amour-propre par

rapport aux autres hommes. Je me renferme à présent dans le seul genre de celles que j'ai appellées purement & absolument volontaires, & que je pourrois éprouver, quand je serois seul dans le monde, sans que mon amour-propre pût avoir aucun objet que moi-même.

Est-il bien vrai néanmoins qu'il puisse y avoir des peines que je subisse par choix, & dont je sois non-seulement le principal, mais l'unique artisan ? Puis-je vouloir ce que j'abhorre naturellement, s'il est vrai, comme je l'ai dit, que l'essence du mal, qui est l'objet continuel de mon aversion, ne consiste que dans la peine ou dans la douleur ? Comment l'homme, qui s'aime si ardemment, & qui ne peut aimer en soi que sa félicité, est-il capable d'agir d'une maniere si contraire à ses vœux, qu'il semble se haïr, en un sens, s'éloigner du plaisir qu'il desire, s'approcher de la peine qu'il déteste ; & au lieu d'être à lui-mê-

me ſa joie & ſes délices, comme il le veut toujours, devenir, par ſa volonté, la cauſe de ſa douleur & l'auteur de ſon tourment ? Quelle eſt donc cette étrange eſpece d'amour-propre, qui mériteroit plus juſtement le nom de haine, puiſqu'il en produit les effets, & qu'il fait ſouvent, comme on le dit tous les jours, que l'homme n'a point de plus grand ennemi que lui-même ?

Dirai-je encore quelque choſe de plus ſurprenant ? Non-ſeulement je deviens mon ennemi, lorſque mon amour-propre ſe trompe & me fait agir contre mes véritables intérêts ; je le ſuis encore, ou du moins il y a des peines que je ſuis obligé de me faire préciſément, parce que je m'aime moi-même d'un amour raiſonnable. Condition triſte & ſinguliere de l'homme ! Quelque ſage qu'il ſoit, il ſe voit forcé de ſe rendre malheureux, en quelque maniere, par le deſir même qu'il a d'être vraiment heureux.

Cette eſpece de problême n'eſt pas cependant bien difficile à réſoudre, & mon expérience m'en montre tous les jours le dénouement.

En effet, ou mon amour-propre eſt aveugle, c'eſt-à-dire, que ſe trompant dans le choix des biens & des maux, il ſe laiſſe conduire, ſans examen & ſans réflexion, au gré de tous ſes deſirs; & alors, comme leur objet ne peut s'acquérir ſans beaucoup de peines, il eſt réduit à vouloir ces peines mêmes, comme le ſeul moyen de ſatisfaire ſes paſſions.

Ou au contraire mon amour-propre eſt éclairé, attentif à diſtinguer les vrais biens de ceux qui n'en ont que l'apparence; & en ce cas, comme il m'en coûte toujours beaucoup, ſoit pour réſiſter à l'impreſſion des faux biens, ſoit pour tendre avec effort aux véritables, il eſt impoſſible que l'amour-propre le plus ſage ne ſoit pour moi la cauſe innocente d'un grand nombre de peines volon-

taires, & je dois m'attendre même à en souffrir d'autant plus d'abord, que je m'aimerai plus véritablement.

Ce n'est pas que je puisse jamais trouver de la douceur dans ce qui m'afflige; je ne saurois certainement me complaire dans la privation du plaisir, & je me complais encore moins dans la souffrance de la douleur: mais parce que mon bonheur est le prix de mes peines, je les aime comme moyen, si je ne puis les aimer comme fin; ou plutôt c'est le plaisir même que j'aime dans la douleur, dont il est la récompense. Je n'aime pas ce que je souffre, disoit fort bien Saint Augustin; mais j'aime à le souffrir pour arriver au but de mes vœux: cependant, quoique je le supporte volontairement, quelquefois même avec joie, j'aimerois encore mieux n'avoir rien à supporter; *nemo, quod tolerat amat; & si tolerare amat. Quamvis enim gaudeat se tolerare, mavult tamen*

nihil esse quod toleret. Confess. liv. 10, ch. 28.

Je trouve donc encore ici cette loi suprême dont parloit Socrate, qui, dans toutes sortes d'états, assujettit l'homme à n'arriver à la joie que par la douleur. L'amour déréglé de soi-même a ses peines comme l'amour raisonnable; & condamné à souffrir, quelque route que je prenne pour tendre à la félicité, toute ma sagesse consiste à savoir choisir celle qui me présente moins de peine & plus de plaisir, ou des plaisirs d'un ordre si supérieur, qu'il n'y a point de peines qui ne doivent me paroître légeres s'il faut les essuyer pour y parvenir.

Je dois donc comparer les peines & les plaisirs de chacun de ces deux amours; mais si je voulois entrer dans le détail de celles que l'amour vicieux de soi-même fait souffrir aux ames qui s'y livrent, le dénombrement en seroit aussi infini qu'inutile : il seroit infini, parce que ce seroit

roît écrire l'hiſtoire de toutes les paſſions du genre humain & des déplaiſirs qui en ſont inſéparables ; & il ſeroit inutile, parce que cette hiſtoire même ne montreroit aux hommes que ce qu'ils liſent encore mieux dans leur cœur.

Je ne m'attacherai donc qu'au caractere eſſentiel qui domine également dans toutes les peines que je me fais ſouffrir à moi-même, ſi je ſuis la voie des paſſions oppoſées à la perfection de mon être.

De quelque nature que ſoient ces peines, je ne les éprouve que par ma faute : ainſi, outre le ſentiment direct que j'en ai, j'y diſtingue encore ce ſentiment réfléchi qui m'en accuſe, & que je puis appeller la peine de la peine même, quand il m'avertit que c'eſt moi qui ſuis la cauſe de ma douleur. La raiſon qui me conſole ſouvent des autres peines, ou du moins qui en diminue l'impreſſion, augmente au contraire toutes celles qu'elle me reproche ; elle

y ajoute une honte & une confuſion d'autant plus grande, que je ſuis d'ailleurs plus raiſonnable : l'idée même que j'ai de ma perfection & le deſir que j'en conſerve toujours, ſe tournent contre moi & me rendent mon mal encore plus ſenſible. En un mot, comme rien ne m'eſt plus agréable que de pouvoir me dire à moi-même : je ſuis heureux & je le ſuis par ma perfection volontaire, il n'y a rien auſſi qui me ſoit plus pénible que d'être réduit à me dire intérieurement : je ſuis malheureux, & je le ſuis par ma faute ou par une imperfection qui eſt l'effet de ma ſeule volonté. Les peines de ce genre ont donc un caractere de malignité qui les diſtingue de toutes les autres ; j'y trouve le principe & comme le germe de mon ſouverain malheur ; elles me portent preſque à me haïr moi-même ; & tariſſant la véritable ſource de mon contentement, elles changent en amertume cette vue de mon être qui auroit dû faire

toute la douceur de ma vie.

De-là vient, en grande partie, qu'il n'eſt rien de plus triſte, pour la plupart des hommes, que d'être forcés de rentrer dans leur cœur, de vivre avec eux-mémes & de ſoutenir ſeuls la vue de leur être ſeul; ils n'y voyent rien qui les ſatisfaſſe; ils y trouvent au contraire leur accuſateur, leur témoin, leur juge, leur ſupplice: ils éprouvent alors, & ils l'avouent quand ils ſont de bonne foi, que la plus cruelle de toutes les peines eſt d'être mal avec ſoi-même: auſſi ſe hâtent-ils d'en ſortir & de ſe répandre au dehors, pour demander aux objets extérieurs le plaiſir qui les attache le plus, je veux dire celui de n'être réduits au ſpectacle de leur être. Ils ſe fuient donc encore plus qu'ils ne courent après d'autres biens; & ce n'eſt point ici une penſée nouvelle; je la trouve d'autant meilleure, qu'elle eſt plus ancienne, & que c'eſt un poëte même qui a dit il y a long-tems:

Hoc se quisque modo fugit. Lucret. de rer. natur. l. III. vers. 1082.

Mais Séneque n'a-t-il pas raison d'ajouter, *quid si non effugit ?* Que m'importe, en effet, de me fuir sans cesse, si je me trouve toujours ? Je me poursuis aussi rapidement que je me fuis ; & plus fatigué que rassasié par des biens qui m'échappent ou qui deviennent des maux, je retombe toujours malgré moi sur moi-même, & je m'accable de mon propre poids. *Omnis stultitia laborat fastidio sui*, dit encore le même philosophe. Il y a une lassitude, un ennemi, un dégoût qui se fait sentir tôt ou tard à ceux dont la raison condamne la conduite, & à qui elle reproche leur folie. Quelqu'effort que l'homme fasse pour se mettre au-dessus de son mécontentement secret, & pour recueillir en lui le goût naturel qu'il a pour lui-même, il est forcé de reconnoître qu'il en est indigne : ce

ſentiment, qu'il ne ſauroit étouffer, eſt une eſpece de fievre lente qui corrompt tous les alimens dont il cherche à nourrir ſon amour-propre, & qui fait que, voulant toujours ſe complaire en lui, il ſe voit condamné à s'y déplaire toujours.

Quel eſt, au contraire, ma deſtinée, ſi je ſuis le mouvement d'un amour raiſonnable pour moi? Et quelles ſeront les peines que j'aurai à ſouffrir, ſi je tends, par cet amour, à ma perfection?

Je remarque d'abord, pour en bien approfondir la nature, que ces peines n'ont preſque rien pour l'ordinaire que de négatif; je veux dire qu'elles conſiſtent plus dans la privation de certains biens que dans la ſouffrance de certains maux. Il faudra, ſans doute, que je réſiſte à l'impreſſion ſéduiſante que des objets plus agréables qu'utiles feront ſur mon ame: mais cette réſiſtance n'eſt qu'une négation; y céder, c'eſt vouloir; y réſiſter, c'eſt ne pas vouloir.

il s'y joint, à la vérité, un sentiment pénible, qui est quelque chose de positif; mais ma raison peut en diminuer la vivacité, soit par une diversion, qui, en détournant mon ame vers d'autres objets, la rend moins sensible à l'attrait de ceux que je veux éviter, soit par mon attention à en considérer les suites, qui m'y font découvrir un véritable mal caché sous l'apparence du bien. Et après tout, cet effort, quoiqu'accompagné de quelque peine, se termine enfin à une privation ou à une abstinence volontaire de quelques sentimens agréables, dont l'absence ou le retranchement peut bien m'empêcher de goûter un plaisir passager & toujours rapide; mais non pas me rendre vraiment malheureux par la souffrance d'un mal réel, outre que cette absence a même de grands dédommagemens, comme je le dirai dans un moment.

J'observe, en second lieu, que cet effort ou cette espece de combat,

que me coûte le ſoin de ma perfection, ſe paſſe entre moi & moi-même. Quand je veux être heureux par une autre voie, il faut, comme je l'ai déja dit, que j'engage ou que je contraigne d'autres volontés à concourir avec la mienne : j'ai beſoin de pluſieurs cauſes étrangeres pour éviter les peines que je crains ; & ces cauſes étant auſſi libres que ma volonté, avec combien de ſoins, d'agitations, d'inquiétudes ſuis-je obligé de remuer continuellement tous les reſſorts du cœur humain, reſſorts ſouvent indociles, intraitables, qui ſe refuſent à mon induſtrie, qui ſe briſent entre mes mains, & qui quelquefois ſe tournant contre moi, produiſent un effet tout contraire à celui que j'en attendois : enſorte qu'après bien des mouvemens inutiles ou dangereux, je tombe dans le mal que je craignois par les efforts mêmes que je fais pour l'éviter ? Au contraire lorſque mon amour-propre ne s'expoſe qu'aux

peines volontaires qui me conduisent à la perfection de mon être, mon action est toute renfermée au-dedans de moi; sans rien emprunter du dehors, je trouve dans mon ame & dans le secours de Dieu tout ce qui m'est nécessaire pour y parvenir.

En quoi consistent même ces peines que je prends par choix, cet effort, ce combat qui se passe au-dedans de moi lorsque je travaille à me rendre parfait? C'est une troisieme réflexion aussi importante que les deux premieres. Tout ce qu'il y a de plus pénible dans cette situation ne tend qu'à tarir la source de toutes mes peines, en éteignant dans mon cœur tous les desirs contraires à ma perfection. J'ai déja dit ailleurs qu'il n'en est point qui ne renferme une espece de tourment, sur-tout quand le bien que je desire est d'une acquisition incertaine, difficile, peu durable & incapable de me satisfaire pleinement. Multiplier ces sortes de desirs, c'est multiplier les causes de

mes peines : les diminuer, c'eſt diminuer auſſi les inſtrumens de mon ſupplice. Ne dois-je donc pas ſupporter ſans regret une douleur ou plutôt une contrainte médiocre qui m'épargne des peines beaucoup plus inſupportables ; & ſi la raiſon me conduit, un moindre mal ne deviendra-t-il pas une eſpece de bien pour moi, dès le moment qu'il me fait éviter des maux infiniment plus grands & qui n'ont aucun dédommagement réel & véritable ?

En effet, & c'eſt la derniere réflexion générale que je fais ſur la nature des peines que j'éprouve en travaillant à ma perfection ; ſi j'en compare les ſuites avec celles des peines de l'état contraire, je trouverai que les dernieres n'enfantent que d'autres peines, & je ne dois pas en être ſurpris, puiſque les plaiſirs mêmes de cet état en produiſent. Je me reproche de courir après de faux biens : je me reproche de ne les pas obtenir : je me reproche même de les avoir ob-

tenus lorſque le tems m'a ouvert les yeux & m'en a fait découvrir l'illuſion. Le deſir bleſſe & déchire mon ame tant qu'il n'eſt pas ſatisfait : la jouiſſance qui paroît la guérir, paſſe en un inſtant ; & le repentir plus durable qui y ſuccède, me fait éprouver une eſpece de mort, ſoit par la privation d'un bien qui s'évanouit, ſoit par la conviction où cette privation me laiſſe de mon infirmité & de mon impuiſſance.

Ma ſituation eſt bien différente lorſque je n'aſpire qu'à être parfait. Les peines de cet état, au lieu d'en produire d'autres, s'adouciſſent chaque jour par la réflexion : je ſens qu'elles ſont conformes à ma nature imparfaite en elle-même, & qui ne peut devenir parfaite ſans un effort plutôt penible qu'affligeant, parce qu'aucun remords ne le ſuit. Mon ame ſent qu'elle eſt dans l'état où elle doit être, qu'elle fait ce qu'elle doit faire, & que ſi ſon bonheur n'eſt pas encore accompli, elle eſt au

moins dans la ſeule route qui puiſſe l'y faire parvenir.

J'y trouve même cette ſatisfaction réelle & poſitive, qui ſemble être la volupté propre au véritable philoſophe. Il ſe rend heureux en un ſens par la vue des malheurs que les autres hommes s'attirent par leur faute & dont il ſe garantit par ſa ſageſſe; c'eſt à lui que convient parſaitement ce vers de Lucrece que j'ai déja cité :

Sed quibus ipſe malis careas, quia cernere dulce eſt.

Si la raiſon l'empêche de goûter certains plaiſirs, il ſent qu'il y gagne encore par le grand nombre de peines qu'elle lui fait éviter : plus content par le ſoin qu'il prend pour ſe rendre toujours moins malheureux, que les autres ne le ſont par les efforts qu'ils font pour ſe rendre quelquefois plus heureux.

Non-ſeulement il ſe dédommage par-là des peines inévitables dans le

chemin même de la perfection, mais ces peines mêmes deviennent pour lui une ſource de contentement, & peut-être de celui qui flatte le plus l'eſprit humain. A quoi ſe réduiſent-elles, ſi on les peſe exactement? A réſiſter aux impreſſions des objets ſenſibles pour ne pas tomber dans l'amour dereglé de ſoi-même, & à ſoutenir la continuité d'une attention perſévérante ſur tout ce qui peut favoriſer au contraire l'amour raiſonnable qu'il ſe porte. Les efforts qu'il fait dans cette vue, ſont comme les douleurs par leſquelles il enfante ſa perfection & ſon bonheur; mais ces douleurs mêmes ont leurs plaiſirs: il n'en eſt aucune qui ne lui rende un témoignage conſolant, de la force, de la grandeur, de l'excellence de ſon être. Si l'on n'eſt pas parfait quand on les a ſurmontées, il faut l'être déja juſqu'à un certain point pour travailler à les ſurmonter. Il jouit donc par anticipation, & il a une eſpece d'avant-goût de cette fé-

licité qui ſera le prix de ſa perfection conſommée : en un mot, comme il n'attend ſon bonheur que du bon uſage de ſes facultés, il ſe regarde toujours avec un plaiſir ſecret, parce qu'il y tend toujours & par la voie la plus ſure : ce plaiſir n'eſt pas même interrompu par la vue des défauts qui lui reſtent encore ; parce qu'il s'applique ſans relâche à les diminuer ; comme un malade qui ſent le progrès qu'il fait chaque jour vers la ſanté, eſt d'autant moins affligé de ce qui lui reſte d'infirmité, qu'il éprouve plus ſenſiblement l'effet & la vertu des remedes qui le guériſſent.

Ainſi, pour réunir en deux mots ce que je viens de dire ſur les difficultés inſéparables du chemin de la perfection, je vois d'un côté que celui qui y marche a beaucoup moins de peines réelles à craindre que celui qui ſuit la route contraire : je vois de l'autre que celles qu'il éprouve lui ſont infiniment moins ſenſibles, ſoit

par les dédommagemens qui y sont attachés, soit parce qu'elles se changent même en plaisirs. M'en faudroit-il donc davantage pour conclure de cette comparaison des peines d'une route avec celle de l'autre, que mon choix ne peut être incertain entre ces deux voies, si mon amour-propre est raisonnable, & que je dois prendre sans hésiter celle qui renferme moins de peines, plutôt que celle qui m'en prépare un plus grand nombre.

Je suppose cependant, pour mettre cette vérité dans un plus grand jour, que les peines soient égales des deux côtés : je veux même qu'elles soient plus grandes dans le chemin de la vertu que dans celui du vice.

Dans cette supposition même, la premiere route mériteroit encore la préférence, parce que, comme je l'ai dit d'abord, je ne dois pas seulement comparer les peines avec les peines, je dois aussi opposer les plaisirs aux plaisirs : & si je trouve qu'aux

yeux de ma raifon ceux de la vertu l'emportent beaucoup plus fur ceux du vice, que les peines de l'une ne furpaffent celles de l'autre, j'agirois d'une maniere bien contraire à l'amour que j'ai pour moi, fi je ne m'efforçois de mériter, à quelque prix que ce foit, un plaifir que je ne puis acheter trop cherement.

Mais je l'ai faite par avance cette comparaifon de plaifirs de ces deux états, lorfque je me fuis convaincu que le contentement attaché au fentiment de ma perfection ne furpaffe pas feulement tout autre plaifir véritable, réel, abfolu; ce qui le met au-deffus de toute comparaifon & de toute proportion. Il eft tel par fa certitude, parce qu'il eft le feul qui foit proprement en mon pouvoir: il eft tel par fa plénitude, parce que c'eft le feul qui rempliffe toute la capacité de mon ame: il eft tel enfin par fa durée, parce qu'il eft le feul que je ne puiffe perdre, tant que je veux le conferver. Mon fentiment me l'ap-

prend, autant que ma raiſon, par l'expérience que je fais comme tous les hommes de l'incertitude, de l'inſuffiſance, de l'inſtabilité de tout autre plaiſir. J'ai même montré que celui qui eſt attaché à la vue de ma perfection eſt d'un ordre ſupérieur, non-ſeulement dans ſon dernier terme, mais dans chaque degré de la route qui y conduit, comparé à chaque degré de la route contraire. C'eſt ainſi, pour achever de m'expliquer ſur ce ſujet par une image ſenſible, que ſi le ſéjour de la félicité, ou ce que les anciens appelloient les isles fortunées, étoit ſitué au midi, le Pilote qui dirigeroit ſa courſe vers le ſud, ſeroit plus heureux que celui qui feroit voile vers le nord, non-ſeulement lorſqu'il entreroit dans le port, mais dans tous les momens de ſa route où il auroit le plaiſir de voir qu'il en approche.

Que me reſte-t-il donc après cela? ſi ce n'eſt de me dire à moi-même: certainement les peines que je

puis éprouver en tendant à ma perfection, quelques grandes qu'on les ſuppoſe, ne ſont pas des peines inſupportables; & ſi je veux être de bonne foi, j'avouerai même que j'en dévore tous les jours de plus ſenſibles dans la route des paſſions.

Mais ces peines ſupportables m'aſſurent le bonheur le plus parfait, ou plutôt le ſeul bonheur véritable. Ne ſerois-je donc pas ennemi de moi-même, ſi la crainte de ces peines me faiſoit abandonner la ſeule route de la félicité, qui, pour le répéter encore une fois, n'eſt que ma complaiſance dans ma perfection?

Eſt-ce ainſi que l'homme raiſonne naturellement à l'égard des autres biens qui ſont l'objet de ſes vœux? Ne meſure-t-il pas toujours le degré de la peine ſur celui du plaiſir qui la ſuit? Et y en a-t-il aucune qui ne lui paroiſſe légere, ſi le bien qu'il deſire le plus en doit être la récompenſe? Le marchand s'expoſe à toutes ſortes de dangers pour acquérir des

richesses incertaines, fuyant la pauvreté, comme dit Horace, au travers des rochers, des ondes & des feux.

Per mare pauperiem fugiens. per saxa, par ignes: Epit. lib. 1. 1. 46.

L'ambitieux achete les honneurs qu'il desire, souvent au prix de l'infamie qu'il abhore: le guerrier méprise la douleur & la mort pour obtenir des lauriers sujets à se flétrir: le savant même pâlit sur les livres, & se consume souvent par de pénibles veilles, pour laisser après lui un grand nom dont personne ne profitera moins que lui-même. Tous les hommes sans exception se livrent volontairement aux plus grandes douleurs, pour prolonger des jours qui doivent finir. Ils aiment même le chirurgien qui leur fait une incision cruelle, & ils paient bien cher celui qui retranche une partie de leur corps pour sauver tout le reste. Il ne répugne donc point à la nature de l'homme: au contraire

rien ne lui eſt plus convenable dans ſon imperfection préſente, que deſtendre, s'il le faut, au ſentiment du bien par celui du mal même. La raiſon me le preſcrit également dans tous les cas où cette voie pénible eſt une voie unique & néceſſaire. Dois-je moins faire pour la perfection de mon être tout entier, que je ne fais pour celle de mon corps qui n'en eſt qu'une partie, & la moins noble partie ? Un amour-propre raiſonnable peut-il me donner ce conſeil ? Donc celui qui ne me le donne que parce qu'il ſe laiſſe effrayer par la vue des peines ſemées ſur la route de la perfection, eſt un amour déreglé, un amour vicieux de moi-même, un amour faux & trompeur qui me rend malheureux par la crainte d'une peine paſſagere dont mon bonheur eſt le prix.

Je prévois, il y a long-tems, que ſi cette méditation, où je n'ai en vue que moi ſeul, tombe jamais en d'autres mains, je trouverai bien des eſprits qui ſe récrieront, en liſant

mes principes, que la vérité ne peut être évidente, mais que l'homme eſt trop foible pour les ſuivre ; & ils le feront peut-être parler contre moi de cette maniere :

“ Dominé comme je le ſuis par „ l'amour des biens extérieurs, ma „ raiſon peut-elle être jamais d'une „ trempe aſſez forte pour y réſiſter „ continuellement par le ſeul attrait „ de ce bien plus intelligible que „ ſenſible, qui conſiſte dans la per- „ fection de mon être? Si je veux „ jouir de la volupté que les ſens me „ préſentent, je n'ai qu'à ſuivre ma „ pente naturelle, en me laiſſant al- „ ler doucement aux impreſſions „ agréables qu'un objet préſent fait „ ſur mon imagination & qui m'af- „ fectent ſi fortement, que quoique „ paſſageres & incapables en elles- „ mêmes de ſatisfaire entierement „ mes deſirs, elles occupent cepen- „ dant preſque toute mon ame pen- „ dant qu'elles durent & qu'elles

„ conservent encore toute leur acti-
„ vité. Au contraire, pour tendre
„ à ce plaisir purement spirituel que
„ l'idée de ma perfection me présen-
„ te, il faut que je résiste toujours
„ au penchant de mon cœur, & que
„ je rame avec un effort continuel
„ contre un courant qui m'entraîne.
„ La raison à laquelle on me ren-
„ voie, est un maître dur, austere,
„ inexorable, qui s'oppose toujours
„ à mes desirs, plus capable de m'é-
„ clairer par sa lumiere, que de
„ m'attirer par un charme efficace,
„ & plus propre à me condamner
„ quand j'ai mal fait, qu'à me don-
„ ner la force de bien faire; parce
„ que ses leçons froides & inanimées
„ ne sauroient l'emporter sur la dou-
„ ceur séduisante d'un plaisir actuel
„ qui me paie comptant, pour ain-
„ si dire; au lieu que la raison me
„ remet toujours à un terme éloi-
„ gné, pour me dédommager dans
„ l'avenir de ce qu'elle me fait per-
„ dre dans le moment présent.

„ Je conviens, ſi l'on veut, que „ je trouve dans mon intelligence „ toutes les idées qui me font con- „ noître la véritable route du bon- „ heur, & dans ma volonté, ſi elle „ eſt pleine & entiere, toute la for- „ ce dont j'ai beſoin pour les ſuivre. „ Mais je ne l'ai jam is cette volonté „ pleine & entiere : je ne veux ma „ perfection qu'à demi; ou plutôt „ je la veux & je ne la veux pas : „ une partie de moi-même la deſire, „ & c'eſt la plus foible : une autre „ partie s'en éloigne, & c'eſt la „ plus forte. Malheureux, ſi vous „ voulez, mais ſans pouvoir l'éviter, „ & réduit à chercher au moins une „ conſolation & un adouciſſement „ de mon malheur dans les biens „ ſenſibles, parce que ma foibleſſe „ ne peut l'attendre de cette perfec- „ tion prétendue qui eſt au-deſſus „ de mes forces dans la ſituation où „ je me trouve.

„ Telle eſt, me dira-t-on, la vé- „ ritable condition de l'homme,

„ qu'il ne peut ſe diſſimuler à lui-
„ même, & qui ſuffit pour montrer
„ ou la fauſſeté ou du moins l'inuti-
„ lité de mes principes. Parler au-
„ trement, & vouloir perſuader à
„ l'homme que ſon amour-propre
„ même le conduit naturellement à
„ ſa perfection, unique ſource de ſon
„ bonheur, c'eſt ignorer le fond de
„ la nature humaine à laquelle on
„ veut donner des loix; c'eſt tom-
„ ber dans l'inconvénient de ces ora-
„ teurs ou de ces poëtes qui perdent
„ le vrai & le naturel, en voulant
„ attraper l'extraordinaire & le
„ merveilleux „.

On ne m'accuſera pas au moins d'avoir voulu diminuer ou affoiblir, par mes paroles, le poids de cette objection. Loin d'en être effrayé, j'en prends au contraire un grand avantage pour m'affermir dans mes principes, & pour mieux développer l'uſage que j'en dois faire par rapport à la vue principale que je me propoſe dans cet ouvrage.

Qu'on donne donc autant de force & d'étendue que l'on voudra aux argumens que l'on tire contre moi de ma foibleſſe : qu'on les amplifie à l'infini, comme il eſt facile de le faire, il n'en réſultera jamais autre choſe, ſi ce n'eſt qu'il eſt rare & difficile à l'homme d'être vraiment raiſonnable. Mais eſt-ce là le point où ſe réduit la queſtion que j'examine ? Quel eſt l'objet commun de toutes mes méditations en général & de celle-ci en particulier ?

Ai-je entrepris de prouver que l'homme fait ordinairement un bon uſage de ſa raiſon, ſoit pour découvrir la regle de ſes devoirs dans la ſpéculation, ſoit pour la ſuivre dans la pratique ? Loin de vouloir démentir une expérience trop certaine, j'ai employé au contraire deux méditations preſqu'entieres à me bien convaincre que les opinions des autres hommes, & encore plus leur conduite, n'étoient pas la regle de mes jugemens ſur l'idée que je cherche à

me former de ce qu'on appelle la juſtice naturelle. C'eſt la découverte de cette idée qui eſt le véritable ſujet de mes longues recherches. Entre ceux qui en nient la réalité & moi qui crois la ſentir, il ne s'agit pas même de ſavoir préciſément ſi je puis la ſuivre dans la pratique, ou ſi j'ai beſoin pour cela d'un ſecours étranger. La ſeule queſtion qui nous diviſe, conſiſte à examiner s'il m'eſt poſſible de découvrir clairement, par les ſeules lumieres de ma raiſon, l'idée d'une juſtice qui ſoit telle par ſa nature & indépendamment de la volonté poſitive de tout législateur. Qu'il ſoit facile ou difficile à l'homme de conformer ſes penſées, ſes ſentimens, ſes actions à cette idée, qu'il ſoit commun ou qu'il ſoit rare de trouver dans le monde des eſprits capables de la connoître & de la ſuivre, c'eſt une queſtion étrangere qui, pour parler comme les Juriſconſultes ou comme les Théologiens, eſt plus de fait que de droit, & dont il

eſt même inutile, pour ne pas dire dangereux, de ſe trop remplir l'eſprit : elle ne ſert qu'à l'embarraſſer par l'oppoſition de l'exemple à la regle : & que m'importe d'examiner ce que les hommes font ou ce qu'ils ne font pas, puiſque ſi je ſuis une fois bien convaincu que la juſtice naturelle n'eſt pas une chimere, je ne ſuis pas moins obligé d'en conſerver les loix, quand tous les hommes du monde conſpireroient enſemble à les violer.

L'objection qu'on tire des difficultés attachées à la pratique du devoir, n'en eſt donc pas une par rapport à l'idée même du devoir, qui eſt l'objet commun de toutes mes méditations ; car il eſt évident qu'une regle diſtinctement apperçue, ne devient pas obſcure & douteuſe, parce que l'obſervation en eſt pénible.

Mais cette objection a-t-elle quelque choſe de plus ſolide, ou même de plus ſpécieux, contre la vérité, qui eſt l'objet particulier de ma mé-

ditation préſente, je veux dire, contre ce principe fontamental que mon amour-propre, lorſqu'il eſt raiſonnable, tend naturellement à la perfection de mon être comme à ſon ſouverain bien ? C'eſt un doute qui n'eſt pas plus difficile à réſoudre.

Si je me ſuis arrêté ſi long-temps à prouver en tant de manieres la vérité de cette propoſition, quoique ce ne ſoit encore qu'un préliminaire par rapport à l'idée de la juſtice que je cherche à découvrir, c'eſt que j'avois à combattre ce préjugé faux, mais qui n'en eſt pas moins commun, que notre amour-propre, la ſeule regle qu'on veut que nous connoiſſions de nous-mêmes, eſt eſſentiellement l'ennemi de toute juſtice, parce qu'il ne la ſouffre jamais qu'avec peine, & qu'il ſe porte toujours à s'y ſouſtraire.

J'ai donc été obligé d'étudier à fond cette inclination dominante qui eſt le premier mobile de notre cœur, pour me mettre en état de bien con-

noître s'il eſt vrai que naturellement elle réſiſte à tout ce qu'on appelle devoir, ou ſi elle ne le fait que par accident, ou plutôt par un déréglement contraire à ſa véritable nature.

J'ai ſuppoſé dans cette vue que mon amour-propre étant le fond même de la volonté d'un être raiſonnable, devoit auſſi, en agiſſant ſelon ſon eſſence même, ſe conduire par la raiſon. Voilà le premier principe de cette méditation : c'eſt le point d'où je ſuis parti, & dont il faut néceſſairement que tous les hommes partent avec moi, s'ils ne veulent pas renoncer à la qualité d'êtres raiſonnables : car comment le feroient-ils ſi leur amour-propre, qui anime & qui dirige tous leurs mouvemens, ne l'étoit pas?

Or ce principe une fois ſuppoſé, toute la queſtion ſe réduit à ſavoir, non pas ce que l'amour opere le plus ſouvent en moi, mais ce qu'il y opérera véritablement ſi c'eſt la raiſon qui le conduit; &, ſans m'embarraſ-

ſer de ce que les hommes ſont, j'ai du me réduire à examiner ce qu'ils doivent faire agiſſant raiſonnablement.

Il falloit pour cela connoître exactement ces trois points importans, je veux dire l'objet, la nature de mon amour-propre, & la route qu'il doit ſuivre pour tendre ſûrement à ſon but & remplir toute ſa deſtination.

J'ai tâché de me former une juſte idée de ces trois choſes : je les ai étudiées non ſeulement dans mon eſprit, mais dans mon cœur : j'ai joint par-tout, autant qu'il m'a été poſſible, les preuves de ſentiment aux preuves de raiſonnement, &, ſans répéter ici ce que j'ai dit avec tant d'étendue ſur une matiere ſi féconde, je conçois à préſent que toute cette longue méditation peut ſe réduire à quatre propoſitions auſſi ſimples qu'évidentes, qui forment une eſpece de démonſtration de la vérité que j'ai voulu établir.

Je deſire néceſſairement, invin-

ciblement, perpétuellement d'être heureux.

Mais moi qui ai ce desir, je suis un être raisonnable, qui ne peut tendre à mon bonheur d'une maniere convenable à ma nature, qu'en y aspirant suivant les idées que me donne ma raison.

Or elle me montre clairement que c'est dans ma perfection & dans le contentement attaché à la complaisance avec laquelle je la regarde, que consiste mon bonheur.

Donc elle me montre aussi que le seul moyen d'être heureux, est de travailler à me rendre parfait.

Je connois donc clairement ces deux vérités également incontestables : l'une que mon amour-propre doit être raisonnable : l'autre, que s'il l'est, il doit suivre la route que je viens de me tracer pour arriver à la félicité.

Il y a donc un devoir que j'apperçois par les seules lumieres de la raison ; & il n'est pas vrai que mon

amour-propre, ennemi par eſſence de toute regle, ne tende lui-même qu'à en ſecouer le joug, pour ſuivre au haſard l'attrait du premier plaiſir qui s'offre à ſa vue.

Combat-on bien cette concluſion générale, qui eſt comme le fruit de ma méditation, en me diſant qu'il eſt rare que l'homme ait aſſez de raiſon & de force pour conformer ſa conduite aux regles que je viens de me preſcrire? C'eſt comme ſi l'on vouloit me prouver que toutes les idées de la plus profonde géométrie ſont fauſſes ou impoſſibles à découvrir, parce qu'il y a très-peu d'hommes qui aient ou aſſez d'attention dans l'eſprit, ou aſſez de perſévérance dans la volonté pour en comprendre les démonſtrations. Ne répondrois-je pas d'abord à ceux qui me tiendroient ce langage: que m'importe de ſavoir s'il y a beaucoup d'hommes qui puiſſent ou qui veuillent devenir géometres: en ai-je moins pour cela une idée claire des

regles de la géométrie que tout esprit, suffisamment attentif, est capable de comprendre ? En fais-je moins pour cela ce qu'il doit faire pour y parvenir ; & comme je ne cherche que cette connoissance, que m'importe encore une fois de deviner si le plus grand nombre des hommes voudra l'acquérir ? Leur caprice ou leur paresse ont-ils quelque pouvoir sur mes idées ? Et prouve-t-on bien le défaut de puissance par le défaut de volonté ? Il n'y a que la répugnance des idées mêmes qui en montre l'impossibilité ou la fausseté, & celles de la géométrie demeureront toujours également certaines, soit qu'il y ait beaucoup d'autres hommes qui les contemplent comme moi, soit que je sois sur la terre le seul mortel qui s'y applique.

Je fais donc la même réponse à ceux qui combattent de la même maniere l'idée que j'ai conçue des devoirs de mon amour-propre. Que leur sert de me dire qu'il y a peu

d'hommes qui foient véritablement raifonnables, encore moins qui agiffent comme s'ils l'étoient ? Mon objet unique eft d'examiner, non pas s'ils le font, mais ce qu'ils doivent faire s'ils le font effectivement; de même que j'examine fur la géométrie, non s'il y a beaucoup de géometres, mais ce que doit faire celui qui veut remplir toute l'étendue de ce nom.

Or les idées que j'ai fur ce point, ne font ni plus claires ni plus diftinctes que celles qui ont frappé mon efprit fur le devoir de mon amour-propre, en le fuppofant raifonnable & agiffant raifonnablement; donc j'ai une égale certitude des deux côtés, c'eft-à-dire, que je conçois auffi évidemment par quelle route mon amour-propre doit tendre à mon bonheur, que je fais par quelle méthode un géometre peut découvrir les propriétés d'une ligne courbe. La fuppofition fur laquelle ma connoiffance eft fondée, n'eft ni plus

douteuſe ni plus arbitraire dans un cas que dans l'autre ; le géometre ſuppoſe que l'homme ne doit donner ſon conſentement qu'à des idées claires, comme il ne ſauroit le refuſer à celles qui le ſont. La même vérité eſt la baſe de tous mes raiſonnemens ſur les devoirs de l'amour-propre. Nous ſuppoſons tous deux également que l'homme eſt raiſonnable. Or le ſuppoſer tel, c'eſt prendre pour principe, non-ſeulement ce qu'il doit être, mais ce qu'il eſt par ſa nature : c'eſt raiſonner ſur le fondement de ſon eſſence même : en un mot c'eſt ſuppoſer ſimplement qu'un homme eſt un homme. Tout ce que j'ai établi n'eſt qu'une conſéquence directe & néceſſaire de cette premiere vérité. La difficulté de la ſuivre, quelque grande qu'on veuille l'imaginer, en détruit-elle l'évidence? Il faut ou combattre ce principe ou admettre les conſéquences : mais comment pourroit-on combattre un principe ſi évident ? Dira-t-on,

Ou que l'homme n'eſt pas un être raiſonnable,

Ou qu'il a reçu en vain ce qu'il appelle la raiſon, puiſqu'il n'eſt pas le maître d'en faire un bon uſage dans le point le plus important de tous, c'eſt-à-dire, dans ce qui regarde ſa félicité?

Ou qu'il eſt faux que tout homme deſire ſouverainement d'être heureux?

Ou enfin que la nature, ou plutôt ſon auteur, ne lui en inſpire le vœu que pour en faire la cauſe infaillible de ſa miſere, parce que s'il veut être parfait, unique moyen de ſe rendre heureux, il rencontre d'abord l'impoſſible, ou s'il ſe réduit au facile, je veux dire à demeurer imparfait, il y trouve toujours ſon malheur?

D'un côté, il eſt clair qu'il faut ſoutenir au moins une de ces quatre propoſitions pour attaquer la vérité que j'ai établie; de l'autre, il n'eſt pas moins évident qu'elles ſont tou-

tes également abſurdes & conſtamment déſavouées, je ne dis pas ſeulement par l'eſprit, mais par le cœur de tous les hommes.

Par conſéquent je trouve encore ici ce genre de démonſtration que les géometres appellent la *réduction à l'abſurde*, & qui n'eſt jamais mieux placée que lorſqu'elle ne ſert, comme ici, qu'à confirmer ce qui a été déja démontré par des preuves directes & naturelles tirées des idées les plus pures & les plus lumineuſes que la raiſon puiſſe nous donner. Elles acquierent toutes un nouveau degré de certitude, quand je vois que pour les combattre il faut aller juſqu'à méconnoître dans l'homme ce qui conſtitue l'eſſence de l'homme même. L'abſurdité de l'opinion contraire ne vient donc ici qu'à l'appui de l'évidence qui caractériſe celle que j'ai embraſſée : & après avoir reconnu qu'il ſuffit d'être ſenſé pour concevoir clairement la vérité que j'ai établie, ce dernier genre de preuve me

montre encore qu'il faut être insensé pour n'y pas soumettre son esprit.

La démonstration me paroît donc complette sur ce point : ainsi je demeure tranquille dans la possession, non-seulement de mon être raisonnable, mais de l'amour raisonnable que j'ai pour cet être ; & je me fais un plaisir de remarquer que je ne suis parvenu à cette démonstration, que parce que j'ai suivi fidelement les axiomes que j'ai pris pour guide en commençant mes recherches ; c'est-à-dire, que j'ai tâché uniquement de faire un bon usage de ma raison, pour me former une notion exacte de mon amour-propre : & comme en examinant les difficultés qui m'arrêtent souvent lorsque je veux agir conformément à sa véritable nature, je me suis trouvé dans le cas où un sentiment confus qui vient de ma foiblesse se révolte contre les idées claires & distinctes de mon esprit, j'ai observé la regle que je m'étois prescrite dans mon cinquieme axio-

me, & ma raiſon ſeule a déterminé ce combat de moi-même contre moi-même en prenant le parti qui convient uniquement au bonheur de mon être, véritable fin, ou plutôt unique terme de mon amour-propre.

Il ne me reſte donc rien à deſirer ſur la connoiſſance de cette inclination, conſidérée en elle-même, qu'on m'avoit préſentée comme eſſentiellement ennemie de ma perfection, ſans prendre garde qu'on en faiſoit par-là l'ennemi de mon bonheur ; au lieu qu'en étudiant mon amour-propre avec les yeux de la raiſon, j'ai été pleinement convaincu qu'il ne m'a été donné par mon auteur que pour être au contraire l'ami de ma perfection, & devenir par-là l'inſtrument de ma félicité.

Mais j'en ai diſtingué d'abord deux eſpeces. J'ai dit qu'il y a un amour-propre direct, immédiat, abſolu, qui m'attache à ma perfection comme à mon bonheur; & un amour-propre médiat, rélatif qui m'unit

aux êtres dont je puis recevoir le bien qui est l'objet de mon affection, ou qui peuvent contribuer à m'en faire jouir.

J'ai épuisé dans cette méditation, autant qu'il m'a été possible, tout ce qui regarde la premiere espece d'amour-propre, & j'y ai même jetté les premiers fondemens de ce que je dois dire sur la seconde : c'est celle que je dois examiner présentement en méditant sur la nature de l'amour relatif qui m'attache à d'autres êtres par rapport à moi, avec autant d'attention que je viens de le faire sur l'amour direct & absolu ; & je destine la méditation suivante à approfondir cette matiere, qui ne sera guere moins intéressante pour mon cœur & pour mon esprit.

HUITIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

EST-IL naturel à l'homme d'aimer ses semblables ? Ou n'a-t-il reçu de la nature pour eux qu'une indifférence absolue, ensorte qu'il ne se détermine à les aimer ou à les haïr que par accident & suivant que son intérêt l'exige ? Pour résoudre ce problême, il faut démêler exactement l'objet, la nature & les caracteres de l'amour & de la haine : il est nécessaire aussi de connoître la situation naturelle des hommes comparés les uns avec les autres. Ces deux préliminaires sont l'objet de la méditation présente. Il n'y a que les êtres placés à côté de moi, c'est-à-dire, les hommes, mes semblables, qui soient proprement l'objet de mon amour rélatif : je les considere comme ayant le pouvoir & le vouloir de contribuer à ma perfection & à mon bonheur.

Il n'y a que mes semblables non plus qui puissent être l'objet de ma haine. Les hommes sont l'objet de mon amour par le bien que je leur fais, autant & souvent plus que par celui que j'en reçois : & ceux à qui j'ai fait du mal, me sont souvent plus odieux que ceux de qui j'en ai reçu. Les biens & les maux qui excitent mon amour ou ma haine, peuvent être réels ou imaginaires. C'est une vérité reconnue de tous les hommes, que le bien ne les touche pas à proportion aussi vivement que le mal. Ce sentiment est fondé dans la nature. On distingue dans l'amour, outre le sentiment direct & principal, d'autres sentimens réfléchis ou accessoires qui lui donnent de nouvelles forces & en augmentent le plaisir. Ces sentimens accessoires accompagnent toujours l'amour que j'ai pour mes semblables, soit que cet amour soit excité par la vue du bien qu'ils peuvent me faire, soit qu'il le soit

par celle du bien que je leur fais ; soit qu'il ait pour fondement & pour motif les qualités & les vertus de ceux qui en sont l'objet. Douceur & avantage d'une amitié réciproque. Elle adoucit mes peines : elle augmente mes plaisirs. L'amour ne sauroit être pénible ni douloureux par lui - même : les peines qui en troublent la douceur, viennent d'une cause étrangere. La haine fait sur mon ame une double impression, l'une triste & l'autre consolante. Les sentimens principaux ou accessoires de la haine, sont directement contraires à ceux de l'amour. La haine est malheureuse lors même qu'elle est excitée par des maux réels ; plus malheureuse encore quand elle est allumée par des maux imaginaires. Vains adoucissemens qu'elle cherche dans la vengeance ou d'autres sentimens. L'amour pur & sans mêlange est le comble du bonheur : & la haine pure, l'extrémité de la misere.

*Impressions que l'amour & la haine font sur notre corps ; effets qu'ils produisent dans la société : nouvelle preuve que l'homme trouve, sans comparaison, plus de plaisir dans l'amour que dans la haine. On entend ici par le terme d'a*mour, *une pente raisonnable à recevoir des autres hommes les biens qui conviennent à la nature de mon être, & à leur en faire de semblables par quelque motif que ce puisse être, pourvu qu'il se rapporte à ma perfection & à ma félicité: Après le premier préliminaire, on étudie attentivement la situation naturelle de l'homme considéré en lui-même, ou dans les rapports qu'il a avec ses semblables. Sa foiblesse & sa misere dans l'état de solitude, où il n'a encore aucune liaison avec les autres hommes. S'il s'unit à eux pour suppléer à ce qui lui manque, ce qui se présente d'abord à ses regards, c'est le pouvoir qu'il a sur eux & qu'ils ont*

ſur lui : ce ſont les rapports & les liens qui uniſſent les hommes entr'eux, & les obſtacles qui les diviſent : les biens qu'ils peuvent attendre, & les maux qu'ils ont à craindre les uns des autres : les moyens par leſquels un particulier peut ſe procurer les uns & éviter les autres : ces traits développés donnent une juſte idée de l'homme conſidéré au milieu de la ſociété. Avantages & inconvéniens de la ſociété : les biens y ſurpaſſent de beaucoup les maux. Six grands canaux par leſquels la ſociété nous communique ſes avantages ou nous en aſſure la poſſeſſion, ſavoir, la parole & l'écriture, les arts & le commerce, la puiſſance des armes & la protection des loix. Trois moyens pour ſe procurer les biens qu'on peut attendre des autres hommes, & pour éviter les maux qu'on peut craindre de leur part : la violence, l'artifice & une affection ſincere pour eux. Les deux

premiers, non-seulement inefficaces, mais funestes à celui qui les emploie: le dernier est le seul qui soit raisonnable & constamment utile.

MON amour ne trouvant pas en moi seul de quoi rassasier ses desirs, se plaît à se répandre au dehors, & ne se renfermant plus dans mon sein, il s'attache à d'autres êtres pour y trouver les biens qui me manquent: mais il ne cesse pas pour cela de conserver toujours le caractere d'amour-propre: s'il semble se porter directement vers ces objets, ce n'est que par une espece de tour ou de circuit qui le ramene bientôt à moi. Je veux m'aimer en eux & par eux; & c'est ce qui m'a donné lieu de dire que ce mouvement de mon cœur qui tend à des biens étrangers pouvoit être appellé un amour médiat & indirect de moi-même, ou un amour relatif à mon amour-pro-

pre, parce qu'il renferme toujours un rapport intime & essentiel à ma propre satisfaction. Mais je remarque d'abord une grande différence entre ces deux especes d'amour, quoiqu'elles tendent à la même fin.

L'une n'a rien d'obscur ni d'équivoque. L'homme n'a jamais douté, l'homme ne doutera jamais qu'il ne s'aime naturellement : une conscience certaine lui rend cet amour présent dans tous les momens de sa vie : aussi n'ai-je fait aucun effort pour m'en convaincre dans ma derniere méditation ; & sans m'amuser inutilement à me prouver que je m'aime, je n'ai fait usage de ma raison que pour tâcher de m'apprendre à me bien aimer.

Mais est-il aussi naturel à l'homme d'aimer d'autres êtres en qui il trouve une apparence de bien ? & cette inclination a-t-elle sa source comme la premiere dans le fond même de l'humanité ? C'est sur quoi l'homme n'est pas toujours d'accord

avec lui même ; & je crois ſentir deux raiſons de cette différence.

1°. Il n'eſt point de véritable haine qui ſoit oppoſée à l'amour que j'ai pour moi. Je peux bien n'être pas auſſi content de mon cœur ou de mon eſprit que je le deſirerois : & en effet il m'arrive ſouvent de me regarder avec une eſpece de douleur; mais c'eſt une douleur d'amour & non pas de haine. Je ſuis affligé de ne me pas trouver aſſez parfait ou aſſez heureux ; mais je ne ſaurois tendre par une volonté expreſſe & formelle à mon imperfection ou à mon malheur, ce qui ſeroit le véritable effet de la haine ; & ſi mes actions m'y conduiſent ſouvent, c'eſt parce que je ſuis trompé par une fauſſe apparence de perfection ou de félicité.

J'éprouve, au contraire, une haine qui eſt directement contraire à l'amour que je ſens quelquefois pour d'autres hommes. Leur perfection m'importune, leur bonheur me dé-

plaît ; j'aime à les trouver imparfaits ou à les voir malheureux ; & comme ils me nuisent souvent, je cherche aussi souvent à leur nuire.

Ainsi également susceptible à leur égard d'amour ou de haine, je ne sais si ces deux sentimens me sont également naturels, ou s'il n'y en a qu'un des deux qui le soit, & j'ignore, ou je doute en ce cas, si c'est l'amour ou la haine ; je puis même m'imaginer, que ni l'un ni l'autre ne sont en moi l'ouvrage de la nature, & que je n'ai reçu d'elle qu'une indifférence absolue pour tout autre être que le mien, laquelle ne se détermine, ou du côté de l'amour, ou du côté de la haine, que par accident, selon que les autres êtres me deviennent utiles ou nuisibles, agréables ou désagréables.

Mon esprit demeure donc suspendu entre ces différentes pensées, dont aucune ne le frappe d'abord avec une entiere évidence : & telle est la premiere raison qui m'empêche de

reconnoître

reconnoître en moi un amour naturel pour mes ſemblables, auſſi aiſément que j'y connois un amour naturel pour moi-même.

2°. L'affection que les hommes ſe témoignent quelquefois les uns aux autres, n'eſt jamais ſi clairement marquée, qu'il n'y reſte toujours quelque choſe de ſuſpect ou d'équivoque. L'intérêt, la vanité, l'amour du plaiſir, la crainte de la douleur, n'empruntent que trop ſouvent le dehors d'une amitié pure & ſincere. Trompés pluſieurs fois par de vaines apparences, nous tombons inſenſiblement dans une défiance univerſelle, qui nous porte enfin à penſer, que tout ce qui paſſe pour un amour réciproque entre les hommes, pourroit bien n'être qu'un nom ſpécieux dont notre intérêt ſe ſert pour mieux parvenir à ſes fins ſous une face plus agréable.

Ainſi ſe forme ce problême célebre, qui conſiſte à ſavoir, s'il eſt naturel à l'homme d'aimer ou de haïr

ſes ſemblables ; & il ſe trouve même des philoſophes qui daignent à peine donner le nom de problême à cette queſtion.

Ces hommes, me diſent-ils, qui vous ſemblent rechercher votre connoiſſance & deſirer votre amitié, ne connoiſſent & n'aiment qu'eux-mêmes. Le deſir d'être heureux leur eſt naturel ; mais c'eſt ce deſir même qui les porte à vouloir rendre tous les autres malheureux. Ils croyent avoir un droit acquis ſur tout ce que vous poſſédez & qui leur convient, droit auſſi abſolu qu'univerſel, qui réſide dans leur ſeule volonté, & qui renferme la puiſſance de vie & de mort. Malheur à vous, ſi vous n'avez point d'autre reſſource que cet amour imaginaire dont vous ſuppoſez que la nature a jetté les ſemences dans leur cœur ; vous ſeriez bien-tôt ſacrifié à leurs paſſions : Travaillez donc à devenir plus forts qu'eux & ne pouvant vous empêcher vous-mêmes

de les haïr, apprenez ſeulement à les haïr habilement, c'eſt-à-dire, d'une maniere qui leur nuiſe, s'il en eſt beſoin, & qui vous profite véritablement.

Frappé d'une peinture ſi effrayante du genre humain, je crois voir cette troupe meurtriere, qui ſortit du camp où Cadmus avoit ſemé les dents d'un dragon.

Tous les hommes ſont-ils donc ſemblables à ces enfans de la terre, comme Ovide les appelle, qui vinrent au monde les armes à la main, & qui les tournerent d'abord contre leurs pareils, ou plutôt contre leurs freres? Mais cette comparaiſon n'effrayera point mes philoſophes. Elle eſt juſte, me diront-ils, & nous l'adoptons dans tous ſes points. Car, comme les reſtes malheureux de cette troupe furent avertis par Minerve de dépoſer des armes funeſtes, & de ſauver leur vie, en s'abſtenant de l'ôter aux autres, il vient auſſi un tems où les hommes, las de ſe

déchirer mutuellement, & perdant plus par les injuſtices de leurs ſemblables, qu'ils ne gagnent par celles qu'ils leur font, s'uniſſent enfin par crainte plutôt que par amour, & conſervant au-dedans le même fond de haine, ils le couvrent au dehors d'une apparence d'amour, toujours prête à diſparoître, & qui diſparoit en effet, toutes les fois qu'ils croient pouvoir haïr & nuire impunément.

J'avouerai, ſi l'on veut, que la conduite d'une grande partie des hommes ne donne que trop de couleur à une opinion qui fait ſi peu d'honneur à l'humanité. Mais eſt-ce par leurs actions que je dois décider de la nature & des mouvemens réguliers de mon amour? Et n'eſt-ce pas, au contraire, comme je l'ai établi d'abord, par la ſeule idée de cet amour conſidéré tel qu'il eſt en lui-même; je veux dire, comme l'inclination d'un être raiſonnable, qui, ſoit qu'elle ſe renferme au de-

dans de moi, ſoit qu'elle ſe répande au dehors, doit toujours tendre à la perfection & au bonheur de mon être ?

J'ai ſuivi conſtamment ce principe dans ma méditation précédente ; je le ſuivrai auſſi fidellement dans celle-ci, & ſur-tout dans l'examen du problême que je viens d'expoſer & qui en ſera le plus important ſujet.

Mais pour me mettre en état de juger plus ſûrement, ſi c'eſt l'amour ou la haine, le deſir de faire du bien ou celui de faire du mal, qui ſont naturels à l'homme, j'ai beſoin d'acquérir des connoiſſances que j'appelle préliminaires, parce qu'elles me ſont abſolument néceſſaires, pour réſoudre une queſtion ſi intéreſſante.

Je dois m'attacher d'abord à développer exactement juſqu'aux moindres replis de ces deux ſentimens qui dominent ſi ordinairement dans mon cœur, & que j'oppoſerai toujours l'un & l'autre, afin que leur

opposition & leur contraste même les mette à mes yeux dans un plus grand jour.

Mais ce seroit peu pour moi d'avoir bien compris en général, quels sont les différens caracteres de l'amour & de la haine, si je n'y joignois la connoissance du véritable état, ou de la situation naturelle des hommes comparés les uns avec les autres : connoissance sans laquelle je ne saurois faire un juste discernement de ce qui convient, ou de ce qui peut être contraire à leur nature. Ce sera donc là le point préliminaire que je tâcherai d'approfondir, en suivant les idées les plus simples que la raison & l'expérience me donnent sur ce sujet.

Après cette double préparation, j'entrerai dans le fond de la question principale que je me suis proposé de traiter ici, & si je puis la résoudre par les notions que j'aurai acquises ; si elles me convainquent que l'amour dont je parle à présent, est aussi con-

forme à la nature de mon être, que la haine y eſt contraire, il ne me reſtera plus, pour ſuivre encore ſur cette matiere l'ordre de ma derniere méditation, que d'examiner quels ſont les devoirs de cet amour, & de connoître la route dans laquelle il doit me faire marcher, pour me rendre auſſi parfait & auſſi heureux par mon affection pour les autres, que par mon attachement pour moi-même.

Mais comme mon eſprit aura beſoin de reſpirer plus d'une fois, en traitant des ſujets qui demandent une ſi longue & ſi profonde diſcuſſion, j'y trouverai aiſément de quoi remplir trois méditations différentes. Les deux points que j'ai appellés préliminaires feront l'objet de celle-ci; la ſuivante ſera deſtinée toute entiere à l'examen du problême dont je cherche la ſolution, & j'emploierai la derniere à l'explication des conſéquences ou des regles qui en réſultent, ſur la conduite de

mon amour à l'égard des autres hommes.

J'entre donc à préſent dans ce qui fait le ſujet propre de cette méditation, & m'attachant d'abord au premier point, que je dois y approfondir, c'eſt-à-dire, à la connoiſſance exacte de l'amour & de la haine; je commence par l'amour. Je diſtingue deux choſes dans celui qui m'attache à d'autres êtres que le mien, l'un eſt l'objet, l'autre eſt la nature de cet amour.

La premiere ne mérite pas que je m'y arrête. C'eſt une vérité évidente par elle-même, & je l'ai déja ſuppoſé par avance, que de tous les êtres qui me ſont connus par la lumiere naturelle, il n'y a que les autres hommes qui puiſſent être l'objet de cet amour, dont je dois examiner la nature.

La providence m'a placé entre Dieu & ſes créatures. Mais Dieu eſt trop grand pour n'être pas l'objet d'un amour relatif à moi-même. J'ai

fait voir, au contraire, que c'eſt moi qui dois me rapporter entierement à Dieu. Et parmi ſes créatures, celles qui ſont privées d'intelligence ſont trop petites, pour mériter de ma part un véritable amour même relatif, parce qu'elles ne contribuent point par elles-mêmes, ni à ma perfection réelle, ni à ma vraie félicité, & s'il y a des regles que je doive ſuivre dans l'uſage de ces ſortes de créatures, elles ſont toutes renfermées dans celles de mon amour direct pour moi-même.

C'eſt donc uniquement dans les êtres, qui ſont à côté ou au niveau du mien, c'eſt-à-dire, dans les hommes que je trouve l'objet, propre & ſpécifique de mon amour relatif. Il ont aſſez de perfection & de moyens de me faire des biens réels, pour exciter mon affection : ils n'en ont pas aſſez pour l'épuiſer, & pour changer mon amour relatif en amour abſolu, qui me portant à m'unir à eux comme à ma derniere fin, faſſe

que je m'aime pour eux, au lieu de les aimer pour moi, & par conséquent ils ont le véritable caractere que doit avoir l'objet d'un amour, qui, en s'attachant à d'autres êtres, se réfléchit toujours sur moi-même.

Mais comment & en quoi précisément sont-ils l'objet de cet amour ? Il n'est pas moins évident, que c'est en tant que je les regarde comme bons pour moi, c'est-à-dire, comme capables de contribuer à ma conservation, à ma perfection, à mon bonheur. Car telle est l'idée que j'ai attachée à ce que j'appelle bon ou avantageux à mon être.

En un mot, le bien, ou ce qui me paroît tel, est toujours l'objet essentiel de mon amour; mais comme je l'ai remarqué aussi ailleurs, mon cœur n'aime pas seulement le bien, ou le plaisir qui en est le caractere, il aime aussi la cause, ou l'auteur de ce bien, parce qu'en effet cette cause ou cet auteur est un bien pour moi, auquel je desire de m'unir pour

posséder celui qu'il peut me donner.

Ainsi, ou je crois être moi-même cette cause, & alors je n'aime que moi seul, épuisant en ce cas toute cette complaisance qui est toujours le fond de mon amour, ou cette cause est hors de moi, je veux dire que le bien qui excite mes desirs me paroît être entre les mains d'un autre, qui peut m'en faire part, & en ce cas je l'aime aussi bien que moi, parce que je me complais en lui, comme dans la source de ma satisfaction, & je me complais en moi, comme goûtant ou espérant de goûter cette satisfaction qui dépend de lui.

Les mêmes idées me découvrent aussi quel peut être l'objet de ma haine & en quoi il consiste.

D'un côté, un être raisonnable & docile à la raison ne sauroit jamais se porter à haïr l'Etre suprême, car ce seroit haïr le bien par essence, ou le souverain bien, ce qui répugne manifestement à notre nature, & s'il y avoit des ames capables d'un

tel excès, elles feroient auffi infenfées que vicieufes, puifqu'au lieu de fe haïr elles-mêmes comme la caufe du mal qu'elles fouffrent, elles haïroient celui qui ne les punit, que parce qu'elles n'ont pas fû s'aimer autant qu'il les aime.

D'un autre côté, il feroit abfurde que j'euffe une véritable haine pour des créatures privées de raifon qui ne peuvent avoir la volonté de me nuire. Elles me déplaifent, à la vérité, par les fentimens pénibles que j'ai à leur occafion, comme elles me plaifent par les fentimens agréables que j'éprouve dans leur ufage. Mais ce déplaifir ou ce plaifir méritent plutôt le nom de goût que ceux d'amour ou de haine, parce que je n'aime ou je ne hais véritablement & raifonnablement, que ce qui peut contribuer librement à mon bonheur ou à mon malheur.

Il n'y a donc que mes femblables qui puiffent être l'objet de ma haine, comme de mon amour relatif, & de

même qu'ils excitent l'un par le bien qui eſt en leur pouvoir, ils allument auſſi l'autre par le mal qu'ils peuvent me faire ſouffrir. J'aime non-ſeulement le bien, mais celui qui en eſt la cauſe, & ma haine ne s'arrête pas non plus au ſeul mal que je ſens; elle ne ſeroit en ce cas qu'une douleur ou un déplaiſir, plutôt qu'une véritable haine. Elle s'étend donc juſqu'à celui qui en eſt l'auteur, & c'eſt ſeulement à ſon égard qu'elle porte juſtement le nom de haine.

Mais les hommes ne ſont-ils l'objet de mon amour ou de mon averſion que par la ſeule vue du bien ou du mal que j'en reçois? Ne puis-je pas aimer en eux le bien même que je leur fais, ou y haïr le mal que je leur cauſe? Je m'explique, & je développe plus exactement ma penſée.

Je remarque tous les jours que je m'attache à ceux à qui j'ai fait du bien, ſouvent même plus qu'à ceux de qui j'en ai reçu, & quoique cela paroiſſe

d'abord ſurprenant, la raiſon n'en eſt pas cependant bien difficile à découvrir. Je me ſens en quelque maniere au-deſſous de mes bienfaiteurs; ils me forcent par leurs faveurs mêmes à reconnoître que je n'avois pas ce qu'ils m'ont donné; l'obligation que je leur en ai, renferme donc un aveu tacite de ma foibleſſe, ou de mon indigence; & de-là vient, comme je l'ai dit ailleurs, que la reconnoiſſance m'eſt ſouvent à charge. Au contraire, lorſque c'eſt moi qui fais du bien à mes ſemblables, je crois par la même raiſon, exercer une eſpece de ſupériorité ſur eux en leur donnant ce qu'ils n'avoient pas. Non-ſeulement je me complais dans ce ſentiment qu'ils me font concevoir; mais j'aime en eux la preuve qu'ils ſemblent m'offrir de ma force, & de ma perfection, dont l'opinion eſt toujours celqu'il y a de plus agréable pour moi, & c'eſt ainſi qu'il arrive que les hommes deviennent l'objet de mon amour, par le bien que je leur fais,

autant & ſouvent plus que par celui qu'ils me font.

J'éprouve à-peu-près la même choſe dans la haine. Ceux à qui j'ai fait du mal me ſont peut-être encore plus odieux que ceux de qui j'en ai reçu, parce que je hais en eux juſqu'à ma haine même. Leur préſence, leur nom ſeul ſemble me reprocher les effets de mon animoſité, qui ne peut ſe juſtifier à mes yeux qu'en me les peignant avec des couleurs d'autant plus noires que je leur ai fait plus de mal; en ſorte que par-là mes torts deviennent en quelque maniere les leurs; & que voulant les rendre coupables de mes fautes mêmes, je hais en eux le mal dont je ſuis l'auteur, encore plus que celui qu'ils m'ont fait ſouffrir.

Enfin, outre les biens & les maux que je reçois des autres hommes, n'y a-t-il pas encore des motifs plus déliés, & en un ſens plus ſpirituels qui m'attachent à eux, ou qui m'en éloignent. J'ai encore beſoin d'é-

claircir cette nouvelle penſée.

Indépendamment du bien que j'en puis attendre, & avant même que d'y avoir fait attention, je ſens que leurs qualités perſonnelles, comme la droiture de leur cœur, la ſolidité de leur eſprit, l'égalité de leur humeur, l'uniformité de leur conduite me préviennent en leur faveur, & me forcent à les eſtimer.

Mais toute eſtime produit en moi une eſpece d'amour; ſoit parce que je deſire naturellement de poſſéder les avantages que j'admire dans les autres, & qui réveillent en moi l'idée du ſouverain bien; ſoit parce que mon goût pour leurs vertus me paroît une marque de ma perfection, & devient par conſéquent, un nouvel objet de ma complaiſance en moi-même.

A ces qualités, qui excitent mon eſtime, les hommes joignent ſouvent des graces qui me les font aimer, ſans faire aucun retour ſur les ſervices réels qu'ils peuvent me rendre.

Une douceur naturelle, des talens agréables, un génie vif & amusant dont le commerce me plaît, le dirai-je même, un certain rapport, une convenance, & ce qu'on appelle une secrette sympathie de leur esprit avec le mien, qui fait que je m'aime en les aimant, m'attache & m'unit à eux, sans aucune autre raison que celle du plaisir que je trouve dans leur société.

Que tout cela soit compris, si l'on veut, sous le nom général de bien, sans quoi je ne puis concevoir aucun amour; j'y consens très volontiers; mais j'ai dû au moins en observer ici cette espece singuliere & fort différente des avantages qui forment en moi ce qu'on appelle des desirs, ou un amour intéressé, dans le sens qu'on attache communément à ces expressions.

Je puis faire la même réflexion par rapport à la haine; je hais souvent sans pouvoir bien définir ce que je hais, & je dis comme Martial:

Non amo te Sabidi, nec possum dicere quare,

Hoc tantum possum dicere, non amo te. Epigr. L. I. Epigr. 33.

Comme toute estime est un commencement d'amour, tout mépris ou toute improbation renferme une disposition à la haine, soit parce que je crains de ressembler à ceux que je méprise, soit parce que la haine de l'imperfection me paroît une espece de perfection ; souvent même, outre les défauts qui me les rendent méprisables, ils en ont qui excitent mon aversion, quoiqu'ils ne pensent point actuellement à me nuire. La dureté de leur caractere, la pesanteur & la grossiereté de leur esprit, l'inégalité ou la bisarrerie de leur humeur, une espece d'opposition ou d'antipathie que je trouve entre leur maniere de penser & la mienne, m'indispose contr'eux, me les rend insupportables, & par-là odieux, sans aucun autre motif que le dégoût

ou le désagrément que j'éprouve dans leur commerce.

On peut, à la vérité, donner le nom de mal à ces sentimens pénibles qu'ils excitent en moi; mais comme le genre en est différent de celui qui porte ordinairement ce nom, j'en ai dû faire ici une observation particuliere.

Je connois donc à présent, au moins en général, tout ce qui peut être dans les autres hommes, l'objet de mon amour ou de ma haine. C'est d'un côté, le bien ou le mal qu'ils me font; c'est de l'autre, le bien ou le mal que je leur fais, & je comprends, sous ces deux noms, les sentimens agréables ou désagréables qui naissent en moi à la vue de leurs bonnes ou de leurs mauvaises qualités, & sur-tout celles qui ont le plus de rapport ou d'opposition avec mon caractere.

Je n'ai pas besoin d'observer ici, que ces biens ou ces maux qui excitent ou mon amour ou ma haine, peuvent

être ou réels ou imaginaires ; & qu'ils rentrent par-là dans une des diſtinctions que j'ai faites ailleurs ſur ce ſujet. Mais une queſtion plus importante mérite que je m'arrête encore un moment ſur ce premier point, qui regarde l'objet de mon amour relatif. Le bien qui le fait naître, & le mal qui allume en moi le ſentiment contraire, me ſont-ils également ſenſibles ? Mon ame en eſt-elle également affectée ? Ou l'un y fait-il plus d'impreſſion que l'autre, quand on les ſuppoſeroit tous deux dans un égal degré ? C'eſt une difficulté que je dois tâcher de réſoudre ici, à cauſe de l'uſage que je pourrai être obligé d'en faire dans la ſuite.

Il me ſuffiroit, à la vérité, d'atteſter ſur ce point la conſcience de tous les hommes. Ils ſentent comme moi, que le bien ne les touche pas à proportion auſſi vivement que le mal, & qu'il s'en faut même beaucoup que l'un ne leur plaiſe autant que l'autre leur déplaît. La ſanté les

réjouit moins que la maladie ne les afflige, quoique ce ſoit un mal qui n'ait rien de dangereux. La diſgrace les abbat plus que la proſpérité ne les éleve, & la vue de leurs fautes leur cauſe plus de triſteſſe que celle de leurs bonnes actions ne leur inſpire de joie.

Mais s'il faut chercher dans la nature de l'homme la raiſon de cette différence, je reconnois ſans peine, non-ſeulement que cela eſt ainſi, mais que cela doit être.

Le bien nous plaît, mais il ne nous ſurprend pas, ou il nous ſurprend beaucoup moins que le mal; nous regardons le premier comme quelque choſe qui nous eſt dû & qui nous appartenoit de droit avant que nous en euſſions acquis réellement la poſſeſſion. Le mal, au contraire, nous paroît non-ſeulement étranger, mais oppoſé ou répugnant à notre être, l'impreſſion en eſt toujours accompagnée de ſurpriſe, de trouble, d'indignation, parce que

nous croyons en devoir être exempts. La nature ne nous ſemble qu'une bonne mere qui ne fait que ce qu'elle doit pour ſes enfans; lorſque nous goûtons la douceur du bien. Mais ſi nous éprouvons l'amertume du mal, nous la regardons comme une marâtre, qui nous prive de nos droits les plus légitimes. A-t-elle été en effet l'une ou l'autre à l'égard de l'homme? c'eſt ce que Pline le Naturaliſte a voulu mettre en queſtion. Mais ce qui n'eſt pas douteux, c'eſt que nous la haïſſons toujours plus comme marâtre, que nous l'aimons comme mere.

A cette idée, que nous avons tous également de ce qui eſt dû à notre être, nous joignons l'opinion que chacun de nous ſe forme de ſon excellence propre, ou de ſon mérite perſonnel. Mais cette opinion même diminue notre ſenſibilité pour le bien, autant qu'elle l'augmente pour le mal. Les plus grands bienfaits perdent une partie de leur prix, & l'ef-

timation des maux les plus légers croît sans mesure, lorsque nous comparons les uns ou les autres avec ce que nous croyons mériter. Si les premiers passent à nos yeux pour une simple justice qu'on nous rend ; nous nous imaginons souffrir dans les derniers une injustice insupportable ; & il faudroit n'avoir pas vécu avec les hommes, pour ignorer qu'ils sont bien moins touchés d'une justice véritable, qu'ils ne se sentent blessés par une injustice quoiqu'imaginaire, & c'est ce qui fait que ceux qui ont le plus d'orgueil sont les plus ingrats, & en même-tems les plus vindicatifs de tous les hommes.

Enfin, après la bonne opinion que nous avons de nous, ce qui nous flatte le plus, c'est celle que les autres en ont. Nous croyons la voir croître par le bonheur dont nous jouissons, & décroître au contraire par le mal qui nous afflige ; mais le mépris nous est toujours plus sensible que l'approbation. L'un ajoute peu

à l'idée que nous avons de notre mérite; l'autre la combat directement, il en trouble au moins la tranquillité; & si notre vanité nous rassure contre la censure des hommes, elle nous porte en même-tems à haïr beaucoup plus ceux qui nous méprisent, qu'à aimer ceux dont l'estime ne nous paroît qu'un témoignage forcé qu'ils rendent à notre perfection.

Je ne dis rien ici que ceux qui ont étudié avec le plus d'attention les mouvemens du cœur humain n'aient remarqué avant moi; mais plus ces réflexions sont simples & communes, plus elles me sont utiles pour m'assurer de cette vérité, dont je tirerai ailleurs les conséquences, que le mal qui excite ma haine fait à proportion plus d'impression sur moi, que le bien qui excite mon amour, quoi que l'un & l'autre considérés en eux-mêmes soient dans un égal degré.

Concluons donc de tout ce que j'ai dit, sur l'objet de mon amour ou

ou de ma haine, autant qu'ils ſe répandent au dehors, que cet objet eſt uniquement le bien ou le mal véritable ou apparent, que mes ſemblables me font, ou que je leur fais, ou les ſentimens agréables ou déſagréables que j'éprouve à leur occaſion, dont les premiers ſont toujours moins vifs que les derniers. Je paſſe maintenant à la nature de mon amour ou de ma haine, qui exigera une méditation plus profonde que leur objet.

Je commence par ce qui regarde l'amour, & j'y diſtingue d'abord deux ſortes de ſentimens, l'un que j'appelle le ſentiment direct ou principal, l'autre que je nomme le ſentiment réfléchi ou acceſſoire, qui augmente ou qui redouble la force du premier. Il s'agit à préſent d'expliquer cette diſtinction.

Suivant les principes que j'ai établis ailleurs, le deſir de me complaire, ou ma complaiſance actuelle dans mon être eſt le fond & l'eſſence

même de mon amour.

Ainſi celui qui m'attache à un objet étranger doit avoir ce caractere général, c'eſt-à-dire, qu'il doit tendre à augmenter ou à affermir ma complaiſance en moi, par mon union ou mon adhéſion à des êtres qui peuvent ou faire croître, ou aſſurer la perfection ou le bonheur du mien, & c'eſt même le rapport de cet amour avec mon bien propre, qui m'a porté à lui donner le nom d'amour relatif. Or, ce plaiſir que je goûte en m'appropriant les avantages de l'être qui excite mon affection, eſt préciſément ce que j'appelle le ſentiment direct & principal de mon amour, lorſqu'il a pour objet le bien que j'attends de mes ſemblables.

Mais en quoi conſiſtera ce même ſentiment direct, lorſque j'aime en eux, non le bien que j'en reçois, mais celui que je leur fais ? Il eſt évident que ce ſera alors ma complaiſance dans ma bonté ou dans

mon pouvoir, qui ſera le plaiſir dominant de mon ame, & au lieu que dans le premier genre d'amour, je cherche à augmenter ma complaiſance en moi par le bien que je veux ajouter à mon être, je cherche dans le ſecond à la faire croître, par la ſatisfaction de communiquer aux autres le bien que je poſſéde. Le premier plaiſir eſt donc celui d'un indigent qui aſpire ou qui parvient à acquérir ce qui lui manque; & le ſecond eſt celui d'un homme opulent, qui ſe plaît à enrichir les autres de ſon abondance.

Enfin, ſi ce ſont les ſeules qualités perſonnelles de mes ſemblables, & leur convenance avec les miennes qui excitent mon affection, comme tout ce qui a quelque degré de bonté plaît naturellement à mon ame, le ſentiment direct de mon amour ſera, en ce cas, ma complaiſance dans cette ſatisfaction qui, comme je l'ai déja dit, devient pour moi une preuve de ma perfection, par le goût

même que je ſens pour la perfection d'autrui.

Mais outre ces ſentimens directs qui caractériſent chaque eſpece d'amour, j'ai dit qu'il y en a de réfléchis ou d'acceſſoires, qui lui donnent de nouvelles forces, & qui en augmentent les plaiſirs.

En effet, ſi mon amour eſt excité par la vue du bien que j'attends ou que je reçois d'un homme, outre le plaiſir d'eſpérer ou de poſſeder ce bien, je crois appercevoir dans la bienveillance de mon ſemblable une preuve de ma propre excellence. Comme je ſens que tout amour eſt accompagné d'un degré d'eſtime, celui que les autres me témoignent par leur bienfait paſſe aiſément dans mon eſprit pour un ſigne de la bonne opinion qu'ils ont de moi. Je me trouve donc autoriſé par-là à me complaire avec plus de confiance dans l'idée que j'ai de ma perfection ; & c'eſt ce qui forme le premier de ces ſentimens acceſſoires qui augmentent

le plaiſir direct ou principal de l'amour.

Si les marques de leur affection me font croire que je ſuis eſtimable, qualité qui a même quelque choſe de plus touchant pour moi que la premiere; & la ſatisfaction qui eſt jointe à ce ſecond ſentiment acceſſoire de l'amour, lui eſt tellement propre, elle en eſt tellement inſéparable, que quand je ne recevrois aucun gage réel de l'amitié qu'un autre homme a pour moi, je ne ſaurois penſer qu'il m'aime, ſans goûter une ſecrette volupté. Mon amour le plus pur & le moins intéreſſé renferme toujours cette eſpece d'intérêt purement ſpirituel, & ſans avoir rien de ce qu'on appelle mercenaire, il cherche au moins une récompenſe noble & délicate dans le ſentiment même de l'amour que les autres ont pour moi.

Ainſi l'effet de cet amour, comme celui de l'amour le plus direct, eſt toujours de faire croître mon être à mes yeux; ſoit parce que j'acquiers

un nouveau bien ; ſoit parce que le plaiſir même de me ſentir eſtimé & aimé, me donne une plus grande idée de ce que je ſuis ou de ce que je crois être.

Par conſéquent, mon amour pour mes ſemblables eſt auſſi un amour d'union ou qui tend à l'union ; je veux dire, qu'en les aimant, j'aſpire à m'approprier, à m'unir, & incorporer, comme je l'ai dit ailleurs, à ma propre ſubſtance, ce qu'ils ont de bon ou d'avantageux pour moi. S'ils étoient donc entiérement parfaits, je voudrois devenir une même choſe avec eux ; mais comme ils ſont bien éloignés de cette perfection qui ne ſe trouve qu'en Dieu, l'union que je veux avoir avec eux eſt du même genre que l'amour dont ils ſont l'objet : union de moyen, ſi je puis parler ainſi, & non pas de fin ; & je ne la deſire, ſi je ſuis raiſonnable, qu'autant qu'elle me conduit à m'unir à l'être infiniment parfait.

Tout ce que je viens de dire des

ſentimens acceſſoires de l'amour excité par le bien que mes ſemblables me peuvent faire, je le dirai auſſi de ceux qui accompagnent l'amour que je conçois pour eux par le bien que je leur fais.

Mon eſtime pour moi croît même encore plus dans cette eſpece d'amour, qui flatte plus intimement ma vanité, comme je l'ai déja remarqué; parce qu'il eſt une preuve de mon abondance, au lieu que l'autre me reproche en quelque maniere ma pauvreté.

Je me perſuade d'ailleurs, que l'eſtime de ceux que j'oblige, ou qui ſont témoins de mes bienfaits, s'augmente pour moi autant que la mienne, ou du moins leur approbation m'en fait goûter le plaiſir avec plus de ſécurité.

En acquérant leur eſtime, je compte encore plus ſûrement d'acquérir leur affection. Auſſi aimable qu'eſtimable à leurs yeux, je le deviens encore plus aux miens: & mon

amour pour moi eſt comme un feu, qui ſe nourrit de celui qu'il allume dans le cœur des autres hommes.

L'eſpérance du retour que j'en attends ſe joint à ces différens plaiſirs, & ajoute à cette ſeconde eſpece d'amour tous ceux de la premiere, qui eſt excitée par la vue du bien que je reçois & que je deſire.

Que ſi mon amour n'eſt fondé que ſur les vertus ou les qualités aimables de ceux qui en ſont l'objet, il ne manque pas non plus de ces ſentimens acceſſoires qui en augmentent la douceur.

Soit que j'eſtime ou que j'aime un homme, je me ſens porté naturellement à mériter auſſi ſon eſtime ou ſon affection qui me flatte d'autant plus qu'il me paroît plus digne de la mienne. Mais ce deſir même & les efforts qu'il m'inſpire, me ſont agréables, parce qu'ils renferment un témoignage de ma perfection, ou de l'envie que j'ai d'y parvenir. Leur ſuccès me l'eſt encore plus, parce

qu'il ajoute le plaisir de me croire estimé & aimé, à celui d'estimer & d'aimer.

En effet, si je puis y réussir, je goûte en même-tems la satisfaction de l'amour actif & celle de l'amour passif. Deux especes d'amour qui se réunissent très-souvent, parce qu'il est rare que j'aime long-tems sans me croire aimé, & encore plus que je le croye, sans aimer aussi ceux qui ont de l'affection pour moi.

Mais cette opinion d'une amitié réciproque me prépare encore de nouveaux plaisirs.

Elle mêle aux charmes ordinaires de l'amour, la douceur de sentir les rapports secrets, qui de deux cœurs semblent n'en faire qu'un seul; & par-là, elle me conduit bien plus directement à la fin naturelle de tout amour, qui est l'union de deux êtres.

Outre le plaisir de voir ici les liens délicats qui sont comme le tissu de cette union, il se forme par-là une

société, & si je puis parler ainsi, une communauté de sentimens, qui fait que le bonheur de mon ami devient le mien, pendant que le mien croît par l'impression réciproque qu'il fait sur lui, & qui rejaillit sur moi. Que si cette société renferme aussi la communication des peines qui lui sont propres, outre que cette communication me fait sentir avec plaisir la bonté de mon cœur, j'y trouve encore l'avantage de partager à mon tour mes peines avec mon ami, & par-là d'en supporter plus aisément le poids; ensorte que d'un côté l'amitié diminue ma douleur, & de l'autre, elle augmente mes plaisirs.

Tels sont, sans doute, les sentimens principaux ou accessoires qui forment la nature & l'agrément de l'amour. Mais si je le considere encore plus intimement, & par rapport à la situation où il me met, j'y trouverai une nouvelle source de plaisir, qui influe même dans tous

ceux dont je viens de parler.

Tout amour eſt une action ou un mouvement de mon ame ; mais toute action ou tout mouvement lui plaît parce qu'elle croit y ſentir ſa force, comme au contraire, tout état de langueur & d'inaction lui déplaît, parce qu'elle y trouve une preuve de ſa foibleſſe. De-là vient, comme je l'ai dit ailleurs, que le deſir même lui eſt agréable, & qu'elle en préfere l'agitation à une entiere indolence. Ainſi l'amour, pour nous plaire, n'a beſoin que d'être amour; & je ſouſcris volontiers à la penſée de cette Sainte, qui pour exprimer les tourmens du diable, diſoit que c'eſt un malheureux qui eſt condamné à ne rien aimer. L'amour eſt en effet la vie de notre être ſpirituel, & comme tous les mouvemens qui nous font ſentir celle de notre corps, ſont accompagnés d'un ſentiment de plaiſir, ainſi tous les actes de notre amour qui nous montrent, ſi j'oſe le dire, la vigueur de notre ame;

nous le rendent agréable, précisément parce qu'il est amour.

Mais après tout, l'amour n'a-t-il pas ses peines comme ses plaisirs? Le trouble, l'inquiétude, la jalousie ne l'accompagnent-ils pas souvent? Les remords, les regrets, le désespoir même ne le suivent-ils pas quelquefois? Et si dans certains tems il fait les délices de notre être, n'y en a-t-il pas d'autres où il nous fait payer si chérement ses plaisirs, que nous voudrions presque ne les avoir jamais goûtés?

Je pourrois répondre à cette question, qu'il ne s'agit ici que de l'amour raisonnable, qui est le seul dont je cherche à approfondir la nature; & comme cet amour tend toujours au vrai bien, comme il est assuré d'y parvenir en suivant les conseils de la raison, je trancherois aisément le nœud de la difficulté, en disant que cet amour, s'il pouvoit être tel que je le suppose, n'auroit que des plaisirs sans aucun mélange

de ces peines fenſibles, que le ſeul déréglement de l'amour fait ſouffrir à ceux qui ne ſavent ni ce qu'ils doivent aimer, ni comment il faut l'aimer.

Mais, comme on ne manqueroit pas de me dire, que je dois peindre l'amour, non tel qu'il devroit être & qu'il n'eſt preſque jamais, mais tel qu'il eſt en effet dans le commun des hommes, je ne m'arrête point à cette premiere réponſe, & je cherche une ſolution plus complette dans la nature même de ces peines qui troublent ſi ſouvent les peines de l'amour.

Souvenons-nous ici de ce principe général, que toute peine vient d'un mal réel ou apparent, comme tout plaiſir naît d'un bien véritable ou imaginaire, & que l'un eſt la cauſe de ma haine, comme l'autre l'eſt de mon amour.

Toutes les peines que j'éprouve en aimant ſont donc fondées ſur un mal qui m'afflige. Tels ſont les obſ-

tacles qui s'oppofent à mes vœux, ou qui retardent pour moi la poffeffion de l'objet aimé; les événemens imprévus qui me la font perdre après que je l'ai acquife, ou enfin, le changement & l'inconftance de cet objet, la préférence qu'il donne à mes rivaux ou à mes concurrens; l'ingratitude dont il paye mes bienfaits, tout cela certainement n'eft pas un bien pour moi, ou du moins je ne le regarde pas de cette maniere. Donc il ne fauroit être l'objet de mon amour. Donc les fentimens qui en réfultent ne lui appartiennent point. Et j'aurois grand tort de lui attribuer ce qu'il abhorre, & qu'il fuit de toutes fes forces. Tout cela, au contraire, eft un mal, ou il m'en paroît un. Donc c'eft l'objet propre de ma haine. Donc les fentimens qui en naiffent lui appartiennent; & c'eft elle feule qui interrompant l'action de l'amour, me fait fentir les peines dont j'accufe mal-à-propos l'amour qui n'y a aucune part, ou

pour parler encore plus correctement, qui ne fait que les souffrir sans en être la cause. Donc la véritable conséquence que j'en dois tirer n'est pas, que l'amour puisse jamais m'être pénible ou douloureux par lui-même; mais qu'il faut que la haine me le soit beaucoup, puisque c'est elle qui corrompt & qui empoisonne souvent la douceur de l'amour.

Examinons donc plus à fond la nature de cette passion, qui donnera encore un nouveau jour à celle de l'amour, & qui ne mérite pas moins mon attention, si je veux me mettre en état de juger lequel de ces deux sentimens convient le mieux à mon être.

J'y découvre d'abord un caractere singulier, dont la connoissance est une suite des réflexions que je viens de faire; & il m'est important de le bien développer, pour comprendre ce qu'il y a de plus essentiel à toute haine,

L'amour peut, ſans doute, être troublé par un mélange de peines, qui, comme je l'ai fait voir, ne viennent que d'un mélange d'averſion; mais il peut auſſi n'en éprouver aucune, au moins dans quelques momens, & alors l'impreſſion eſt ſimple ou unique; je veux dire, qu'il n'en réſulte qu'un ſentiment de plaiſir.

Il n'en eſt pas ainſi de la haine; je n'en connois point qui ne renferme une double impreſſion, ou pour parler plus exactement, je ſens, lorſque je hais, qu'il ſe fait toujours deux impreſſions différentes ſur mon ame; d'un côté, une impreſſion triſte; de l'autre, une impreſſion conſolante, en ſorte que toute haine me déplaît en même-tems. Je m'explique.

D'un côté, comme toute haine eſt fondée ſur un mal réel ou apparent, je ne ſaurois haïr, ſans reſſentir une eſpece de ſouffrance ou de douleur, effet naturel du mal dont je crois être frappé; & c'eſt même

cette ſouffrance ou cette douleur qui eſt la cauſe immédiate de ma haine. Je ne haïrois jamais un objet, ſi je n'avois que des ſentimens agréables à ſon occaſion. Je l'aimerois, au contraire, & pour tout dire en un mot, une haine qui ne ſuppoſeroit en moi aucune peine précédente, ne ſeroit pas même une haine; comme un amour qui ne ſuppoſeroit aucun plaiſir cauſé par la vue de quelque bien, ne ſeroit pas un amour. Par conſéquent, comme toute peine me déplaît, il n'y a point auſſi de haine qui ne me déplaiſe, quand ce ne ſeroit que par rapport à la peine même qui la fait naître.

D'un autre côté, ſi la haine ne faiſoit que me déplaire ſans aucun mélange de ſatisfaction, elle me jetteroit dans un état qui me ſeroit entiérement inſupportable,. puiſque la peine qu'elle me feroit ſouffrir, n'auroit aucun dédommagement. Je m'efforcerois donc de ſortir au plutôt d'une ſituation ſi déſagréable; &

je ne ferois pas aſſez ennemi de moi-même, pour conſerver long-tems dans mon ſein une paſſion qui ſe nourriroit, pour ainſi dire, de mon ſang & en pure perte pour moi. Cependant je ſens ſouvent que je me plais à l'y faire vivre, & que de tous les ſentimens de mon cœur, il n'y en a peut-être aucun qui ſoit plus durable. Il faut donc néceſſairement qu'elle me plaiſe par quelqu'endroit, & que ce plaiſir balance au moins les impreſſions triſtes qu'elle fait ſur moi.

Mais rien ne me plaît que ce qui me paroît bon ou convenable à mon être; & puiſqu'il y a une douceur attachée à la haine, cette douceur ne peut venir que d'un avantage que j'eſpere quand je hais; comme la ſatisfaction d'enlever à d'autres le bien qui excite mes deſirs, ou de leur rendre le mal que je crois en avoir reçu. Or, tout bien, ou tout ce qui en a l'apparence, eſt ce qui fait naître mon amour. Donc toute hai-

ne, en tant que j'y joins l'eſpérance d'un bien véritable ou imaginaire, eſt accompagnée d'un mélange d'amour, & c'eſt ce qui me fait comprendre, comment il eſt vrai de dire qu'elle me déplaît & me plaît en même-tems. Elle me déplaît par la vue du mal qui la cauſe, & par la ſouffran ce qui en eſt une ſuite; elle me plaît par l'attente du bien qu'elle me promet, & que je regarde comme le remède de ce mal, ou pour m'expliquer d'une maniere encore plus courte, elle me déplaît en tant qu'elle eſt haine, elle me plaît en tant qu'elle eſt amour.

C'eſt donc ſous ces deux faces contraires que je dois la conſidérer, ſi je veux la bien connoître. Je commence par la premiere, & je n'enviſage d'abord la haine que comme toute occupée du mal qui l'allume dans mon cœur.

Il eſt évident, par la nature des contraires, que ces ſentimens prin-

cipaux ou accessoires doivent être directement opposés à ceux de l'amour.

Ainsi, quels que soient les motifs de mon aversion, c'est-à-dire, soit que je haïsse dans mes semblables, ou le mal qu'ils me font, ou celui que je leur fais, ou enfin des défauts qui me blessent en eux, sur-tout par l'opposition que je trouve entre leur caractere & le mien; le fond de ma haine, contraire à ce que j'ai appellé le fond de l'amour, ne peut être qu'une crainte de me déplaire à moi-même, ou un déplaisir actuel que je sens en me regardant comme privé d'un bien qui m'étoit dû, ou comme souffrant un mal dont je devrois être exempt. Ma complaisance en moi combattue, altérée, humiliée, est donc ce que j'appelle le sentiment direct ou principal de la haine, ou ce qui en constitue véritablement la nature. Il n'est pas plus difficile de développer les sentimens accessoires qui s'y joignent, en les opposant toujours à ceux de l'amour.

Le mal que je reçois des autres me diſpoſe naturellement à croire, que je leur parois peu digne de leur eſtime ou de leur affection : au lieu que je me flate de trouver une preuve du contraire dans leur amour. Mais autant qu'il m'eſt doux de me croire eſtimé ou aimé de mes ſemblables, autant il m'eſt dur & pénible de penſer que je ſuis l'objet de leur mépris, ou de leur averſion.

Il réſulte donc de ces ſentimens acceſſoires de la haine, une peine qui la ſuit toujours, comme le plaiſir oppoſé eſt inſéparable de l'amour; & en effet, quand ceux qui me haïſſent ne me feroient aucun mal actuel, il ſuffit qu'ils me haïſſent pour me paroître haïſſables, & j'ai pour lors une eſpece de haine qu'on peut appeller déſintéreſſée, parce que ſans ſouffrir aucun préjudice réel, la ſeule haine que d'autres ont pour moi eſt ce qui ſert d'aliment à la mienne.

Serai-je ſurpris après cela de

voir, que si l'amour tend, par sa nature, à l'union, parce qu'il veut s'approprier le bien qu'il desiré en s'unissant à ceux qui le possédent; la haine, au contraire, tend d'elle-même à la division ou à la séparation. Je cherche dans l'un à faire croître mon être, ou la complaisance avec laquelle je le regarde, & c'est ce qui me porte à m'approcher, autant qu'il m'est possible, de ceux qui peuvent me donner cette satisfaction. Mais la haine étant fondée sur une espece de diminution de mon être, ou de ce que je crois lui appartenir, elle doit m'éloigner toujours de ceux qui en sont l'objet; parce qu'il m'est aussi naturel de fuir ce que je prends pour un mal, que de courir après ce que je regarde comme un bien.

Que si je haïs dans les autres le mal que je leur ai fait, je sens de même que j'ai perdu leur estime ou leur affection, & j'y ajoute encore, d'un côté, la peine du repro-

che que je me fais, d'avoir provoqué leur inimitié ; & de l'autre, la crainte du retour que j'ai ſujet d'en attendre.

Lors même que ma haine eſt ſeulement fondée ſur des défauts perſonnels qui me bleſſent, je deviens bien-tôt haïſſable à ceux que je haïs, & j'éprouve par-là quelqu'un des ſentimens pénibles que je viens d'expliquer. Cette eſpece de haine qu'excite la diverſité ou l'oppoſition des caracteres, des inclinations, des ſentimens, a même cela de ſingulier, que de toutes les averſions, c'eſt celle qui nourrit le plus long-tems entre les hommes un éloignement réciproque, dont les effets ſont entierement contraires à ceux de l'amour mutuel.

Celui-ci me plait par la vue des rapports, qui en ont formé les nœuds ; l'autre me déplaît au contraire, parce qu'elle me rappelle toujours l'oppoſition ou la contrariété qui la fait naître. Je trouve dans une

amitié réciproque, comme je viens de le dire, l'adouciſſement de mes peines, l'augmentation de mes plaiſirs. Mais dans la haine du même genre, mes peines croiſſent par la joie qu'en ont mes ennemis; & mes plaiſirs diminuent par la crainte que j'ai de leur envie, ou de tout ce qu'elle leur inſpire pour les troubler.

A la vérité, toute haine, comme tout amour, eſt une action ou un mouvement de notre ame, qui n'agit pas moins en fuyant le mal qu'en pourſuivant le bien; & c'eſt ce qui fait en partie qu'il y a bien des hommes qui préférent l'activité pénible de la haine à l'inaction froide & inſipide de l'indifférence. Mais dans l'averſion dont je parle à préſent, c'eſt-à-dire, dans celle qui n'eſt tempérée par aucun mélange d'amour, la douceur qui peut être attachée à ſon action eſt tellement ſurpaſſée par les ſentimens déſagréables qui

qui l'accompagnent, que ſon agitation même dont elle ſent toute l'inutilité, ne ſert qu'à rendre ſon état encore plus inſupportable.

Je n'ai rien dit juſqu'ici qui ne ſoit vrai de la haine, même la moins déraiſonnable ; je veux dire de celle qui n'eſt excitée que par des maux réels, qu'il convient à notre nature d'éviter autant qu'il lui eſt poſſible. Mais ſi ce ſont des maux imaginaires qui la produiſent, elle ajoute encore de nouvelles peines aux premieres.

D'un côté, elle multiplie les cauſes de mon averſion, en y joignant celle qui n'exiſte que dans ma maniere de penſer. Elle me montre ou des biens apparens dont la privation m'irrite, ou des maux auſſi peu réels, dont la crainte ou la ſouffrance me ſont auſſi peu ſenſibles. Séduit par ſon illuſion, je n'augmente l'idée de mon être & le nombre des biens qui me paroiſſent lui être dus ; que pour augmenter, par un effet

d'imagination, la meſure de mon indigence. Je n'étends de même l'idée des maux dont je crois devoir être exempt, que pour me former de nouveaux genres de diſgraces qui me touchent ſouvent plus que des malheurs véritables. Ma paſſion ſe fait des ennemis que ma raiſon n'auroit jamais connus, & plus elle ſe livre à ſon erreur, plus elle forge, pour ainſi dire, d'inſtrumens de ſon ſupplice.

D'un autre côté, non-ſeulement elle augmente le nombre de mes peines; mais il n'en eſt point dont elle ne redouble la vivacité. Quintilien diſoit en parlant de la mort de ſon fils: *Non ſum ambitioſus in malis, nec augere cauſas lacrimarum volo. Utinamque eſſet ratio minuendi. De Inſtit. orat. lib. VI.*

Et tel eſt en effet le caractere de toute paſſion qui ſe laiſſe encore conduire par la raiſon. Mais la haine, qui en a ſecoué le joug, fait préciſément le contraire. Ingénieuſe

à irriter sa douleur, & vraiment ambitieuse dans les maux, elle ajoute, à ce qu'ils ont naturellement de fâcheux, des idées fausses, des sentimens étrangers, qui allument le feu de ma colere au lieu de l'éteindre, & comme si la malignité de mes ennemis n'étoit pas encore assez grande, elle les peint à mes yeux plus méchans ou plus animés qu'ils ne le sont en effet, pour goûter le triste plaisir de les haïr encore plus qu'ils ne le méritent.

Tels sont les principaux caracteres de la haine pure, c'est-à-dire, qui n'est adoucie par aucun mêlange d'amour. Mais il faut avouer qu'une telle disposition de notre ame a quelque chose de si forcé & de si contraire à notre nature, qu'elle ne pourroit se terminer qu'au désespoir, si elle duroit long-tems, & si le mal qui l'a produite étoit assez grand pour occuper toute la capacité de notre esprit. La ressource ordinaire de tous ceux qui haïssent est d'espé-

rer un bien qui les dédommagera du tourment de la haine, & un plaisir qui en surpassera la douleur. C'est par-là seulement que la haine nous peut plaire, comme je l'ai déja dit, & vivre même long-tems dans notre sein. Mais j'ai dit aussi, que si on l'a considérée sous cette face, elle n'est plus haine à proprement parler, & qu'elle devient un amour de ce bien qui doit réparer le mal que je souffre. Ainsi en passant à cette seconde maniere d'envisager la haine, je ne dois pas oublier d'observer ici, que l'amour doit être quelque chose de bien doux à notre nature, puisqu'il faut que la haine même se transforme en amour, pour pouvoir nous plaire.

Deux réflexions aussi courtes que sensibles me suffiront après cela pour découvrir quel est alors son véritable caractere.

1°. Puisqu'elle participe en cet état à la nature de l'amour, je comprends qu'elle doit aussi en acquérir

les ſentimens juſqu'à un certain point.

Ainſi, ſoit que le bien qu'elle eſpere ſoit un avantage réel ou apparent qu'elle veut enlever à ceux qu'elle pourſuit, ſoit que ce bien ne conſiſte que dans l'éloignement ou dans la délivrance du mal qui la cauſe, je conçois que ſon ſentiment direct & principal eſt la complaiſance que me donne en moi-même ou la jouiſſance d'un bien certain, ou l'exemption de ce que j'ai regardé comme un mal.

Une partie des ſentimens acceſſoires de l'amour pur ſe retrouve auſſi dans celui qui ſe joint à la haine.

Ma vanité ſur-tout y eſt ſouvent flattée. Ma ſupériorité éclate même quelquefois davantage dans le mal dont je ſuis l'auteur, que dans le bien qui vient de moi. J'étouffe en quelque maniere par cette penſée le reproche que je me fais ſouvent au fond de mon cœur, quand je haïs dans mes ſemblables le mal que je

leur ai fait; & comme ce mal se présente à mon esprit sous la forme d'un bien, parce qu'il me montre ma puissance ou mon habilité dans l'art de vivre, mon amour-propre peut se reposer agréablement dans cette image.

Si ce sont les défauts des autres qui me blessent, ou l'opposition de leur caractere au mien, haïr en eux ce qui me paroît une imperfection, devient pour moi une preuve de ma perfection, comme l'horreur du vice est un signe de vertu: & leurs sentimens me paroissent faux, parce que les miens me paroissent véritables. Je m'imagine que ma haine pour leurs erreurs est le mouvement louable d'une ame qui sait connoître & aimer la vérité.

Enfin une haine réciproque, quoique souvent dangereuse par ses retours, peut aussi contribuer à faire croître l'estime que je veux avoir toujours pour moi; elle forme comme un combat de force, de talens,

d'induſtrie, de crédit, qui à la vérité n'auroit que des peines pour moi ſi j'étois ſûr d'y être vaincu, mais l'eſpoir de la victoire que je regarde comme un grand avantage, ſoutient ma haine par l'attente du ſuccès dont je jouis d'avance par mon eſpoir même. Ainſi ce combat me plaît ſouvent, non parce que je haïs le mal qui en eſt la premiere cauſe, mais parce que j'aime le bien qui me paroît en devoir être le prix.

En un mot, ſans entrer dans un plus long détail ſur ce ſujet, je ſens continuellement en moi-même la vérité de ce principe, que tout ce qui peut me rendre ma haine agréable ou même ſupportable, vient uniquement des ſentimens principaux ou acceſſoires que l'amour d'un bien oppoſé au mal qui excite mon averſion, répand dans mon ame.

2°. Mais ſi ces ſentimens peuvent adoucir ou balancer l'impreſſion propre à la haine, ils ne peuvent l'effa-

cer ou l'éteindre entierement & me mettre dans une ſituation auſſi douce, auſſi tranquille, auſſi favorable pour moi que ſi l'amour ſeul y dominoit. J'éprouve donc en méme tems deux ſentimens contraires; l'un de déplaiſir ou de douleur, parce que le mal, qui eſt l'objet ou la cauſe de ma haine, ne ceſſe point d'agir ſur moi; l'autre de joie ou de conſolation, par l'attente du bien que j'eſpere de faire ſuccéder à ce mal; & je reſſemble aſſez à un malade qui ne laiſſe pas de ſentir l'ardeur de ſa fievre ou la violence de ſa douleur dans le tems même qu'il ſe flatte le plus de ſa guériſon prochaine.

Ces deux impreſſions ſe combattent quelquefois très - long - tems dans mon ame à meſure que celle de l'amour y acquiert plus de force. Le ſentiment pénible de la haine s'affoiblit & diminue; & ſi le bien que j'aime comme pouvant réparer le mal qui excite mon averſion étoit aſſez grand pour effacer entierement

l'impreſſion de ce mal, ma haine s'évanouiroit alors avec ſa cauſe; le ſentiment de l'amour pleinement victorieux regneroit ſeul dans mon ame.

Or c'eſt à cet état d'une réparation parfaite du mal qui la cauſe que tend toute haine. Perſonne ne haït, qui n'aimât encore mieux n'avoir rien à haïr, ou voir ceſſer pleinement à ſon avantage le ſujet de ſa haine. Perſonne au contraire ne ſouhaite de n'aimer plus ou de voir périr l'objet de ſon amour. L'amour ſatisfait peut encore croître, quand ce ne ſeroit que par le plaiſir attaché à ſa durée; & il croît même toujours, ſi je le conſidere en général, comme une inclination qui a un objet infini, c'eſt-à-dire le ſouverain bien. La haine au contraire s'éteint par ce qui la ſatisfait entierement. Ainſi l'un de ces deux ſentimens tend à ſe conſerver & même à augmenter toujours: l'autre au contraire aſpire à n'être plus: preuve ſenſible que la

haine, toujours trifte & fouffrante par fa nature, ne fe foutient que par l'efpérance de fa fin. Son bonheur confifte à s'éteindre & à fe transformer en amour : au lieu que l'amour bien loin de tendre jamais à dégénérer en haine, trouve fa félicité à croître, à fe dilater, à s'affermir & à devenir auffi étendu qu'éternel.

Ces dernieres réflexions me conduifent d'elles-mêmes à comparer encore plus exactement l'état de l'amour avec celui de la haine : comparaifon qui fera pour moi le fruit le plus utile de la connoiffance que je viens d'acquérir de l'un & de l'autre, parce que c'eft ce qui me fervira le plus dans la fuite à juger lequel de deux fentimens m'eft le plus naturel.

Reprenons donc encore une fois la diftinction de l'amour pur & de la haine pure, de l'amour mêlé de haine, & de la haine tempérée par l'amour. Oppofons chaque efpece à chaque efpece, & n'oublions pas

non plus les différences qui peuvent ſe trouver ici entre l'amour ou la haine raiſonnable qui ne ſont excités que par le deſir des vrais biens ou par la crainte des vrais maux, & l'amour ou la haine contraires à la raiſon que des biens ou des maux imaginaires font ſouvent naître dans mon cœur.

Si je mets d'abord dans la balance l'amour pur d'un côté & la haine pure de l'autre, je ne vois que des plaiſirs dans le premier ſentiment, & je ne vois que des peines dans le dernier.

Si mon amour eſt raiſonnable, il me conduit à ma perfection, & par conſéquent à ma félicité, par le chemin le plus agréable; puiſque rien ne me plaît tant que d'aimer. Aucun trouble, aucun remords ne s'oppoſe à ma ſatisfaction, parce que mon amour étant raiſonnable, j'aime ce que je dois aimer, & je l'aime comme il faut l'aimer.

Quand même mon amour ne ſe-

roit pas conforme aux loix de la raiſon, il me plaît toujours, au moins pendant qu'il dure: autrement je ceſſerois d'aimer. Je ſuis à la vérité dans l'erreur ou dans l'illuſion; mais c'eſt une erreur agréable & une illuſion qui me flatte, puiſque je ſuppoſe ici un amour pur ſans aucun mélange de haine, c'eſt-à-dire un amour qui n'apperçoit encore qu'un bien au moins apparent, & qui n'eſt point troublé par la vue du mal qu'il ſe prépare pour l'avenir.

Tout m'afflige au contraire, comme je viens de le dire, dans l'hypotheſe de la haine pure, & rien ne me conſole.

Si elle eſt déraiſonnable, elle ajoute des peines étrangeres à celles qui ſont naturellement propres à la haine.

Si elle n'a rien de contraire à la raiſon qui ne condamne point l'averſion que j'ai pour ce qui eſt véritablement nuiſible à mon être, elle me fait toujours ſentir ma foibleſſe

ou ma miſere : je la devrois même ſentir d'autant plus que le bien dont je ſuis privé, ou le mal dont je ſuis affligé, ont une convenance ou une oppoſition plus réelle avec mon véritable bonheur. Mais quand cette eſpece de haine me rendroit moins malheureux que la haine déraiſonnable ; c'eſt une étrange eſpece de bonheur d'être réduit à penſer que l'on pourroit être encore plus malheureux qu'on ne l'eſt en effet.

Avançons, & diſons auſſi que non-ſeulement l'amour pur l'emporte de beaucoup ſur la haine pure ; mais qu'il a même un grand avantage ſur la haine tempérée par la vue d'un bien qu'y mêle une eſpece d'amour. Celle-ci commence à goûter quelque ſentiment de plaiſir, mais qui n'étouffe point l'impreſſion de ſes penſées. Et quelle comparaiſon pourrai-je faire de cet état avec le bonheur d'un amour pur, qui, ſans aucune ombre de mal, jouiroit pleinement de ſon objet.

Au contraire la haine pure eſt un tourment encore plus cruel que celui de l'amour le plus troublé par un mêlange de haine. Il n'eſt point abſolument malheureux tant qu'il conſerve encore quelque choſe de ſa nature : il peut ſouffrir beaucoup de peines ; mais il lui reſte des plaiſirs, puiſqu'il n'a pas perdu l'eſpérance d'obtenir le bien qui le ſoutient & qui l'anime : mais la haine pure deſtituée de cette eſpérance même, puiſqu'elle n'apperçoit aucun bien, eſt un malheur complet & ſans aucun dédommagement.

Concluons donc de ce premier degré de comparaiſon entre le ſentiment de l'amour & celui de la haine, que l'amour pur feroit pour moi le comble du bonheur, & que la haine pure feroit l'excès de la miſere, ſi l'un & l'autre étoient poſſibles ou durables dans l'état préſent de l'humanité.

Que dirons-nous après cela de l'amour mêlé de haine comparé avec

la haine mêlée d'amour ? C'eſt un ſecond degré dans le parallele de ces deux ſentimens qui ne ſouffre pas plus de difficulté que le premier.

Comme dans ce cas il y a des deux côtés un mélange de bien & de mal, d'affection & d'averſion, il eſt évident que plus mon état approchera de l'amour pur, plus je ſerai proche de ma félicité, parce que j'aurai beaucoup moins de peines que de plaiſirs ; & qu'au contraire je ſerai d'autant plus malheureux que je ſerai plus près de l'état d'une haine pure & ſans mélange, parce que j'aurai alors bien moins de plaiſirs que de peines. Mon bonheur ou mon malheur ſeront donc dans la même proportion que mon amour & ma haine; & ſelon que l'un ou l'autre ſentiment domineront plus ou moins dans mon cœur, je ſerai ou plus heureux que malheureux ſi c'eſt l'amour qui l'emporte, ou plus malheureux qu'heureux ſi c'eſt la haine qui eſt la plus forte.

Cette conséquence sera même également juste de quelque genre que soit mon amour ou ma haine, parce que je n'examine ici que mon sentiment actuel considéré tel qu'il est en lui-même, indépendamment de la qualité du bien ou du mal qui le produit. Or soit que ce sentiment naisse d'un bien ou d'un mal réel, ou qu'il ne soit l'effet que d'un bien ou d'un mal imaginaire, il est également évident, quelque combinaison que l'on fasse ou de l'amour raisonnable avec la haine raisonnable, ou de l'amour contraire à la raison, avec la haine opposée à la raison, ou enfin de l'amour bien ordonné avec la haine dereglée, ou de la haine bien ordonnée avec l'amour dereglé; il est, dis-je, également évident que si l'amour, de quelqu'espece qu'il soit, prédomine dans mon ame, je serai actuellement plus satisfait que mécontent; & que si c'est la haine qui a l'avantage, de quelque genre aussi qu'elle puisse être, je se-

rai auſſi actuellement moins ſatisfait que mécontent.

Mais qu'arriveroit-il ſi l'impreſſion du bien qui allume mon amour étoit tellement égale à celle du mal qui excite ma haine, qu'il en réſultât comme un équilibre parfait? Il ſemble d'abord que je devrois alors avoir autant de plaiſirs que de peines, ou autant de peines que de plaiſirs, parce que des cauſes égales doivent naturellement produire des effets égaux; & j'éprouverois ſans doute cette égalité parfaite entre deux ſentimens contraires, s'il étoit vrai que la haine ne m'affectât pas davantage que l'amour, en ſuppoſant l'un & l'autre dans un égal degré. Mais il s'en faut bien que cela ne ſoit ainſi: je ſens que tout amour me plaît moins à proportion que toute haine ne me déplaît; & cette vérité que l'expérience m'apprend, eſt clairement renfermée dans le principe que j'ai établi, lorſque j'ai fait voir qu'un mal égal en ſoi à un bien me touche

toujours d'une maniere plus vive & plus profonde par les ſentimens acceſſoires qui s'y joignent.

Les effets ſont donc pareils ou proportionnés à la cauſe qui les produit, & par conſéquent la haine agit ſur moi plus vivement ou plus fortement que l'amour, quand on ſuppoſeroit l'un & l'autre dans un égal degré. L'amour eſt l'effet du bien que je reçois, comme la haine eſt l'effet du mal que j'éprouve. Mais le bien me plaît moins à proportion que le mal ne me déplaît comme je m'en ſuis déja convaincu. Donc l'amour qui eſt le fruit de l'un, & la haine qui eſt la ſuite de l'autre, doivent participer également à la bonté ou au vice de leur cauſe, & ſuivre la même proportion de vivacité dans l'impreſſion qu'ils font ſur mon ame.

Ainſi quelqu'équilibre qu'on veuille imaginer entre le mouvement de l'amour & celui de la haine, je n'y trouverai point cette compenſation exacte des peines de l'une avec les plaiſirs de l'autre ; & tel ſera tou-

jours le triste avantage de la haine sur le sentiment contraire, que dans l'égalité même, elle me rendra plus malheureux que l'amour ne me rend heureux, parce qu'encore une fois, je goûte toujours moins le bien qui produit l'amour, que je n'abhorre le mal qui est le pere de la haine.

Je pourrois m'arrêter ici & finir par ce dernier trait la peinture & le parallele que j'ai cru devoir faire de l'amour & de la haine ; mais comme je prévois que les ames sujettes à la haine, & qui sont dans l'habitude de s'y livrer aveuglement, pourront opposer à toutes mes réflexions les charmes séducteurs de la vengeance qu'elles prennent pour le remede naturel de la haine, & un remede qu'elles ne pensent pas acheter trop cher par le mal que cette passion leur fait souffrir, je ne croirai pas avoir perdu mon tems si je fais ici une espece de digression sur le caractere de ce remede.

Je consulterai donc sur ce point,

comme sur tous les autres, cette raison par laquelle seule je puis juger de ce qui convient à un être raisonnable. Je sais qu'on veut me la rendre suspecte, parce qu'en un sens elle contraint souvent ma liberté: mais quoiqu'on en veuille dire, ou je n'ai aucune regle qui puisse me conduire à ma perfection & à mon bonheur, ou il faut avouer que ma raison est la seule qui puisse me donner des loix convenables à l'une & à l'autre. Qu'est-ce donc qu'elle m'enseigne sur la prétendue douceur de la vengeance que l'homme regarde souvent comme la consolation ou le dédommagement des peines attachées à la haine? Je ne dois envisager ici que celle qui est contraire à la raison, parce que celle que la raison approuve, tend moins à se venger qu'à se préserver des maux réels, ou à les réparer par des moyens qui ne soient pas un nouveau mal plutôt qu'un véritable remede.

Je suppose d'abord, comme une

vérité évidente, que la plus grande peine de la haine déraisonnable, celle qui est même le fondement ou la source de toutes les autres, est la triste nécessité où je me trouve réduit lorsque je hais, de me déplaire en quelque maniere à moi-même, par la crainte ou par la souffrance d'un mal qui me paroît comme une diminution de mon être, ou des sentimens que je crois lui être dus par mes semblables : mais cette peine cesse-t-elle véritablement par l'ardeur de la vengeance, ou par la vengeance même.

Si je considére sans prévention le plaisir de se venger, bien loin d'y trouver des preuves effectives de ma force ou de ma supériorité, idée flatteuse dont il se sert pour me séduire, ma raison n'y apperçoit au contraire que des marques réelles de ma foiblesse ou de mon imperfection, & les réflexions les plus simples suffisent pour m'en convaincre.

Si j'étois véritablement fort, je ne serois pas réduit à chercher les

moyens de me venger : j'aurois prévenu le mal que je veux réparer. Ainſi le deſir même de la vengeance m'oblige à reconnoître magré moi que j'ai été le plus foible, puiſque je n'ai pu m'empêcher de ſoufrir ce qui me paroît une diminution de ma grandeur. C'eſt même cet aveu que je ſuis forcé de me faire qui m'inſpire le plus d'ardeur pour la vengeance ; & le crime que je pardonne le moins à mes ennemis, eſt de m'avoir trop fait ſentir leur force & ma foibleſſe.

Si n'étant pas le plus fort, j'étois du moins le plus habile, j'aurois ſû détourner le coup que je veux repouſſer. Ma prudence m'eût fait éviter les piéges qu'on m'a tendus ; & je ne ſerois pas obligé de chercher une conſolation tardive dans le plaiſir incertain de rendre aux autres le mal que j'en ai reçu.

Enfin, ſi n'étant ni le plus fort ni le plus habile, j'étois le plus ſage ou le plus raiſonnable, bien loin de me faire des maux imaginaires qui

n'ont de réalité que dans mon imagination, ou de grossir des peines légeres par les faux jugemens de mes passions, j'aurois sû au contraire ou guérir mon imagination vainement effrayée par un phantôme de mal, ou réduit celui que j'ai souffert à ses justes bornes, en le dépouillant de tout ce qu'il a de chimérique; & le regardant ainsi avec les yeux de la raison, je me serois convaincu de bonne heure qu'il ne méritoit pas que pour le réparer, je m'exposasse imprudemment aux peines qui accompagnent toujours la vengeance.

Ainsi, avant que je puisse savoir quel en sera le succès, cette passion commence par me rendre un témoignage secret de ma foiblesse, de mon imprudence, de mon déreglement: & ne seroit-ce point par cette raison que l'homme a souvent tant de peines à avouer qu'il est dévoré d'un desir de vengeance? Il le dissimule tant qu'il peut aux autres hommes: on diroit qu'il voudroit se le cacher à

lui-même : il affecte les dehors & le langage de la modération dans le tems qu'il en a le moins les sentimens, comme s'il ne pouvoit s'empêcher de reconnoître que la vengeance a je ne sais quoi de honteux, & que les desseins qu'elle met dans notre cœur, sont du nombre des choses que l'homme aime mieux faire qu'avouer.

Considérons-la dans ses suites, après l'avoir envisagée dans son principe ; ou elles ne répondront point à mes vœux, & alors je trouverai mon supplice dans sa violence même : ou elles seront plus heureuses ; mais outre qu'elles ne remplissent presque jamais toute l'étendue de ma passion, puis-je examiner de sens froid les efforts, le trouble, l'agitation qu'elles me coûtent ; la haine implacable qu'elles allument dans le cœur de mes ennemis sans l'éteindre dans le mien ; les retours funestes qu'elles me préparent, ces révolutions de fortune ; cette vicissitude des

des chofes humaines qui me font fuccomber à mon tour fous la puiffance de ceux que je croyois avoir accablés, ou fous celle de leur vengeur; enfin cette cruelle néceffité de fentir toujours que je hais & que je fuis haï? Puis-je, encore une fois, envifager tous ces effets de la vengeance la plus heureufe & ne la pas regarder comme un nouveau tourment, bien loin d'être le remede ou le dédommagement de celui de la haine? Que fera-ce donc fi je lui oppofe la paix, la férénité, la fatisfaction intérieure de cette modération, ou de cette grandeur d'ame qui fait méprifer ou pardonner, & qui me rend un témoignage fi pur, fi flatteur, fi conftant de la force, de la perfection de mon être, que par elle je parviens beaucoup plus fûrement, plus facilement & plus dignement à cette complaifance en moi-même qui eft l'objet de tous les mouvemens de mon ame?

Ou fi je n'ai pas le courage de fui-

vre ſur ce point les conſeils de ma raiſon : ſi je n'écoute pas même ce qu'un ſentiment intime & l'expérience que j'ai des effets de la vengeance ne m'enſeignent pas moins que la raiſon, je retombe donc néceſſairement par-là dans ce que j'ai remarqué d'abord, c'eſt-à-dire, que ma vengeance même me devient une preuve de ma foibleſſe ou de mon imperfection : enſorte que malgré moi je m'eſtime toujours moins comme vindicatif, que je ne m'eſtimerois comme magnanime.

Me dira-t-on que le plaiſir de cette modération qui travaille à éteindre ma haine beaucoup plus qu'à la ſatisfaire, & qui me donne par-là une plus haute idée de mon être que la vengeance, n'eſt qu'une chimere & comme un ſonge philoſophique dont la douceur n'eſt propre qu'à amuſer ceux qui ont dormi, pour ainſi dire, dans le Portique de Zénon ? Je pourrois m'en défier en effet ſi je n'étois ſoutenu dans cette penſée que

par une pure ſpéculation, & ſi je ne voyois que tous les hommes en ſont frappés naturellement, lorſque la haine n'aveugle pas leur eſprit.

Qui n'applaudit pas volontiers à Juvenal, lorſque pour montrer combien la vengeance ſuppoſe de foibleſſe ou de petiteſſe d'eſprit, ce poëte la repréſente comme la paſſion favorite du ſexe le plus imparfait?

> . . . . *Quippe minuti*
> *Semper, & infirmi eſt animi, exiguique voluptas*
> *Ultio: continuo ſic collige: quod vindicta*
> *Nemo magis gaudet, quam fœmina. . . Satyr. XIII. v. 150.*

Il n'y a point d'homme qui, en liſant ces vers, ne ſe félicite en ſecret d'avoir reçu du ciel une ame d'une trempe plus forte que celle d'une femme, parce qu'il croit, ſur la foi de Juvenal, qu'un homme eſt plus capable d'étouffer dans ſon cœur le deſir de la vengeance, tant

nous ſentons de nous-mêmes qu'y céder, c'eſt foibleſſe; qu'y réſiſter, c'eſt courage, & que la vaincre, c'eſt grandeur d'ame.

Le théâtre, en nous montrant des paſſions feintes, nous donne ſouvent lieu ds reconnoître nos diſpoſitions réelles; & les diverſes impreſſions que la fiction fait ſur nous, nous font ſentir la vérité de la nature.

J'applique donc cette penſée à la vengeance comparée avec la modération, & je demande ſi tous les ſpectateurs ne ſont pas ſaiſis d'une horreur ſecrette, lorſqu'ils entendent Cleopatre dire dans Rodogune:

> Tombe ſur moi le ciel, pourvu
> que je me venge. *Rodogune, Act. V, Sc. I.*

Ou lorſque Camille, furieuſe de venger la mort de ſon amant, fait cette horrible imprécation contre ſon frere & contre Rome:

Puiſſé-je de mes yeux y voir tomber ce foudre,
Voir ces maiſons en cendre, & ces lauriers en poudre,
Voir le dernier Romain à ſon dernier ſoupir,
Moi ſeule en être cauſe, & mourir de plaiſir! *Horace, act. IV, Sc. V.*

Nous louons, il eſt vrai, la force du pinceau qui a ſû exprimer ſi vivement la violence de la paſſion : mais notre cœur n'en déteſte pas moins cette fureur même dont il admire le portrait : & ſi Cleopatre ou Camille étoient en notre pouvoir, nous les traiterions comme des phrénétiques ou comme des bêtes féroces qu'on enchaîne juſqu'à ce que l'excès de leur rage ſoit paſſé.

Quelle douceur au contraire, quelle ſatisfaction ſe répand dans notre ame quand nous voyons Auguſte, vainqueur de ſon reſſentiment, faire grace à Cinna & à Emilie! Ce n'eſt plus ſeulement la beauté des expreſſions, c'eſt celle des ſentimens

qui nous touche lorſque Corneille fait dire à cet empereur :

> Je ſuis maître de moi, comme de l'univers,
> Je le ſuis, je veux l'être. O ſiecles! ô mémoire !
> Conſervez à jamais ma derniere victoire.
> Je triomphe aujourd'hui du plus juſte courroux,
> De qui le ſouvenir puiſſe aller juſqu'à vous. *Cinna*, *Act. V*, *Sc. dern.*

Les ſiecles ſuivans l'ont conſervé en effet. L'idée d'un empire clément & magnanime a preſqu'effacé la mémoire des horreurs du triumvirat : la poſtérité déteſte Auguſte, tant qu'elle le voit tranſporté par un deſir inſatiable de vengeance : elle ne commence à l'admirer que lorſqu'il commence à pardonner ; & telle eſt l'impreſſion de la grandeur d'ame ſur l'eſprit humain, que celui qui dans la vérité n'étoit qu'un uſurpateur, ſemble être devenu par elle un prince légitime.

Notre cœur place donc naturellement la magnanimité au-dessus de la vengeance. Nous nous applaudissons même en secret de penser comme un héros qui pardonne. Nous rougirions au contraire de nous avouer que nous avons les sentimens de Cléopatre ou de Camille. Y a-t-il quelqu'un qui aimât mieux les imiter que de ressembler à Auguste ? Si cela est, n'ai-je pas eu raison de dire que tous les hommes entendent au fond de leur cœur une voix qui leur crie, que quel que soit le dédommagement de la vengeance, elle est toujours moins digne de notre grandeur que la modération. S'il est donc vrai que la vengeance soit le remede le plus doux de la haine, il ne l'est pas moins, comme je l'ai déja dit, que le remede même est un mal, puisqu'il rabaisse & qu'il avilit l'homme à ses propres yeux. Et en effet de tous ceux pour qui la vengeance a le plus de charmes, il n'y en a aucun qui n'aimât mieux n'avoir rien

à venger, que de goûter tout ce que la vengeance peut avoir de plus flatteur pour lui.

Par conféquent rien ne peut ébranler toutes les réflexions que j'ai faites pour prouver que l'homme trouve, fans comparaifon, plus de plaifir dans l'amour que dans la haine; & fi je veux m'en convaincre par des preuves de fentiment qui fouvent ont plus de pouvoir fur certains efprits que les raifonnemens métaphyfiques, je n'ai qu'à étudier ces deux mouvemens dans les impreffions contraires qu'ils font fur la machine même de mon corps, & dans les effets auffi oppofés que la fociété humaine en éprouve.

Telle eft la loi de l'union formée par la main de Dieu même entre les deux fubftances dont je fuis compofé, qu'il ne s'éleve aucune paffion dans mon ame dont mon corps ne reçoive le contre-coup par des mouvemens qui répondent avec une jufteffe infaillible aux affections de mon

ame, & qui agiſſent ſur elle à leur tour par le ſentiment qu'elle en a. Voyons donc ce qui ſe paſſe dans cette portion de matiere qui m'eſt unie, lorſque l'amour ou la haine regnent dans la partie ſpirituelle de mon être.

L'amour reglé par la raiſon ne produit que des mouvemens favorables à la conſervation & à la bonne diſpoſition de mon corps.

Des deſirs modérés animent doucement la maſſe de mon ſang, l'empêchent de tomber dans une eſpece de langueur qui lui eſt contraire, & le font circuler avec la liberté & le degré de viteſſe qui lui convient; l'eſpérance y répand comme un baume ſalutaire: & ſi une joie plus parfaite y ſuccede par la poſſeſſion du bien que je deſire, elle met tous les reſſorts de mon corps & les eſprits qui les animent dans un état ſi convenable, que je me ſens plus ſain & plus fort à meſure que le contentement augmente dans mon ame.

J'éprouve cet effet d'un amour raisonnable non-seulement dans celui qui m'attache à moi-même, mais dans l'affection que j'ai pour mes semblables. Le plaisir de leur faire du bien n'agit pas moins sur mon corps que sur mon esprit. Je me trouve alors dans une situation douce & agréable dont l'effet rejaillit sur mon extérieur même. On voit éclater sur mon front un air de sérénité & comme un rayon de la joie qui regne dans mon cœur. Tacite remarque que Tibere parloit ordinairement avec un arrangement qui n'avoit rien de naturel, & que ses paroles sembloient sortir avec effort de sa bouche ; mais que s'il se portoit quelquefois à soulager un malheureux, il parloit plus librement, & ses expressions moins lentes couloient avec plus de facilité. *Ipse compositus aliàs, & velut eluctantium verborum, solertius promptiusque eloquebatur, quoties subveniret. Annal. liv. III, c.* 31. Il y avoit peut-être

en cela autant de phyſique que de morale. Malgré la profonde malignité de cet empereur, le plaiſir de faire du bien qui ſe fait ſentir aux ames les plus noires, ouvroit un chemin plus libre aux eſprits animaux : ils ſe répandoient plus promptement & avec plus d'abondance ſur les organes de la parole : enſorte que ſans qu'il y fît attention, ſa langue ſe dénouoit d'elle-même & s'appliquoit plus aiſément par la ſeule impreſſion que ce plaiſir faiſoit ſur la machine.

Nous éprouvons tous quelque choſe de ſemblable, quand nous avons la ſatisfaction de donner aux autres des marques de notre amour. Mais ſi les effets de cette ſatisfaction s'étendent juſqu'à notre corps, ils ne s'y terminent pas. De cette impreſſion purement machinale qu'il reçoit, il naît un ſentiment agréable dans notre ame, qui, après avoir goûté d'abord le plaiſir propre à l'amour, jouit auſſi de celui qui réſulte de la bonne diſpoſition de ſon

corps. Il rend à l'ame, autant qu'il le peut, le bien qu'il en a reçu; & comme elle l'a mis dans l'état le plus favorable à ses mouvemens, il lui cause à son tour un nouveau plaisir par le sentiment qu'elle en a.

Je ne suis point surpris que la sagesse de mon auteur ait attaché cette douceur sensible & presque corporelle à l'exercice d'une bienveillance si utile au genre humain; mais je le serois fort si la haine ne produisoit pas des effets directement contraires.

La raison me montre que cela doit être, & une expérience aussi certaine que celle dont je viens de parler, m'assure que cela est.

L'aversion même la moins déraisonnable renferme une tristesse & une espece de noirceur dont mon sang reçoit bientôt l'impression : mais si elle dégénere dans une haine déréglée qui y joint le trouble & l'inquiétude de mon imagination; si la crainte, le dépit, l'envie, la colere, l'ardeur de la vengeance, compagnes

ordinaires de la haine, s'affemblent dans mon ame pour la troubler, mon corps eft auffi-tôt agité d'un mouvement contraire non-feulement à fa perfection, mais fouvent même à fa confervation. Ni mon fang, ni les efprits qui en font comme l'ame & la vie, ne circulent plus avec la même la liberté ou avec la même égalité : ils abandonnent certaines parties de mon corps pour en furcharger d'autres par une affluence exceffive : tantôt ils fe retirent & fe concentrent dans mon cœur, dont le mouvement irrégulier & prefque convulfif, me fait fentir qu'il y a un dérangement dans la machine : tantôt ils montent à ma tête avec une telle rapidité, qu'ils y excitent une commotion importune & des fecouffes fi violentes, que fi cet état duroit plus long-tems, il me feroit impoffible de le foutenir.

Enfin pour ne pas me jetter ici dans un trop long détail fur cette phyfique qui a tant de rapport à la

morale, comme j'ai dit que mon corps rend à mon ame une partie du bien qu'elle lui fait en le mettant, par l'amour, dans une ſituation qui lui convient, j'éprouve auſſi que la haine y produiſant une diſpoſition contraire, mon corps fait ſouffrir réciproquement mon ame par la peine qu'elle reſſent de ſa mauvaiſe diſpoſition.

Au reſte, on me feroit ici une objection que j'ai déja réſutée par avance, ſi l'on m'oppoſoit que l'amour cauſe auſſi des dérangemens contraires à la bonne conſtitution de mon corps. Les principes que j'ai établis font voir que ſi l'homme éprouve ce mal, c'eſt non-ſeulement parce que ſon amour n'eſt pas conduit par la raiſon, mais encore plus, parce qu'alors ce ſont les mouvemens de la haine qui, ſe mêlant, comme je l'ai expliqué, à ceux de l'amour, produiſent le déſordre ſenſible que le corps partage en quelque maniere avec l'ame. On ne peut

donc en tirer aucune conséquence ni contre l'amour raisonnable ni même contre l'amour en général à qui l'on ne doit pas faire un crime des fautes de la haine.

Ainsi je conclus de tout ce qui se passe en moi, que je sens une loi dans mes membres, si je puis hasarder cette expression, & comme une espece de raison méchanique qui m'avertit continuellement que les passions douces, bienfaisantes, agréables & utiles à mes semblables, qui sont des suites naturelles de l'amour, conviennent autant à la bonne disposition de mon corps qu'à celle de mon ame ; & qu'au contraire les passions dures, malfaisantes, ennemies de mes semblables, effets naturels de la haine, ne troublent pas seulement la tranquillité de mon ame, mais qu'elles alterent la situation favorable de l'économie de mon corps.

Il me resteroit à considérer encore les effets de ces deux passions, me-

res de toutes les autres par rapport à la ſociété; mais comme je pourrai être obligé d'en parler dans la ſuite avec plus d'étendue, je me contenterai d'en ébaucher ici les premiers traits.

D'un côté, il eſt évident que l'amour, toutes les fois que la haine n'y mêle point ſon poiſon, tend par ſa nature même au bonheur de ceux qui en ſont l'objet; & s'il pouvoit embraſſer tous les hommes, il ſeroit par conſéquent utile à tous les hommes ſelon la meſure de ſes forces.

De l'autre, il n'eſt pas moins évident que la haine tend à la ruine & au malheur de tous ceux qu'elle pourſuit; enſorte que ſi elle pouvoit s'étendre à tout le genre humain, elle aſpireroit à le détruire; entiérement ſemblable à cet empereur dont le nom ſemble être devenu celui de la tyrannie, qui ſouhaitoit que tout le peuple romain n'eût qu'une tête, afin de pouvoir l'abattre d'un ſeul coup.

L'amour ne reſpire que l'union & la paix : la haine au contraire ne deſire que la diviſion & la guerre : l'un ſe plaît à faire des heureux, & il en fait véritablement ; l'autre ne tend qu'à faire des malheureux, & elle n'y réuſſit que trop ſouvent.

Ce n'eſt pas tout ; l'amour en travaillant au bonheur des autres, agit pour le mien même, non-ſeulement par le ſentiment intérieur dont j'ai déja parlé, mais parce que rien ne les excite plus à contribuer auſſi de leur part à ma félicité. Il y a dans l'amour une eſpece de réflexion : comme dans la lumiere le corps qui eſt éclairé éclaire à ſon tour & renvoie la lumiere à celui de qui il l'a reçue ; ainſi celui qui aime eſt aimé ; & s'il a fait du bien, il en reçoit. Quoique cette regle ſouffre des exceptions par l'ingratitude & la bizarrerie du cœur humain, un amour vraiment raiſonnable les éprouve rarement, & ſi je ſuis les mouvemens de cet amour, il eſt ſûr que le nom-

bre de ceux qui m'aimeront & qui ſe porteront à me faire du bien, ſera toujours plus grand que le nombre de ceux qui me haïront & qui voudront me faire du mal. La haine a auſſi ſes retours comme l'amour, & quiconque hait eſt même encore plus ſûr d'être haï que celui qui aime ne l'eſt d'être aimé. On trouve des ingrats dans le monde qui ne rendent pas à leurs amis le bien qu'ils en ont reçu; mais à peine y voit-on quelques hommes qui ne cherchent à rendre avec uſure à leurs ennemis tout le mal qu'ils croient en avoir ſouffert. Ainſi, autant que je deſire les biens & que je crains les maux qui ſont entre les mains de mes ſemblables; autant l'amour qui me procure les uns & qui me fait éviter les autres, doit me plaire naturellement: autant dois-je avoir d'éloignement pour la haine qui, par un effet directement oppoſé, tend à me priver de ce que je deſire, & à me faire éprouver ce que j'abhorre.

Mais il n'y a point d'homme qui ne puiſſe & qui ne doive faire le même raiſonnement. Donc l'amour eſt auſſi favorable au bonheur de chaque homme en particulier & de tous en général, que la haine eſt contraire à l'un & à l'autre.

Telle eſt la conſéquence générale de l'étude que j'ai faite de la nature & des ſentimens principaux ou acceſſoires de l'amour & de la haine. La comparaiſon que j'y ai jointe de ces deux mouvemens, ſoit qu'on les conſidere en eux-mêmes, ſoit qu'on les envisage dans les impreſſions qu'ils font ſur mon corps, ou par rapport aux effets qu'ils produiſent dans la ſociété humaine, a mis cette vérité dans un plus grand jour. Il ne me reſte donc plus après cela que de déterminer plus préciſément en quoi peut conſiſter cette affection ou cette haine ſur laquelle tombe véritablement la queſtion que l'on fait, lorſqu'on demande s'il y a dans l'homme une pente naturelle à aimer ou à

haïr ſes ſemblables. Tout ce que j'ai dit en général ſur la nature de ces deux ſentimens, me donne lieu de concevoir que chacun d'eux eſt ſuſceptible de pluſieurs différences qui peuvent en former comme autant d'eſpeces diſtinctes & ſéparées. Il s'agit donc à préſent de ſavoir quelle eſt celle qui ſert véritablement de matiere au grand problême que j'eſſayerai bientôt de réſoudre. Je déclare donc premiérement que je ne prends point ici le terme d'amour pour cette liaiſon intime & réciproque, pour cette tendreſſe ſenſible, pour cette eſpece de ſympathie fondée ſur des rapports perſonnels ou ſur des convenances délicates, qui ne ſe trouvent que dans l'amitié proprement dite, & qui par conſéquent ne peuvent former le caractere de cet amour naturel pour les autres hommes en général dont je cherche à connoître la réalité.

Je ne ſaurois non plus entendre ici, par le nom d'amour, ni cette

affection désintéressée qui ne cherche en aimant que le seul plaisir d'aimer & d'augmenter ma complaisance pour moi, en contribuant à la perfection & au bonheur de ceux que j'aime, ni à plus forte raison cet amour héroïque qui porte quelquefois l'homme à sacrifier sa fortune & sa vie même au salut de ses semblables.

Tout ce qu'on peut regarder comme naturel à l'homme, & par conséquent à tout homme, ne sauroit être attaché à des circonstances singulieres & personnelles, ni dépendre des sentimens que l'éducation, que l'étude, que la religion, que la vertu, ou une grandeur d'ame particulieres, ajoutent aux dispositions communes de la nature. Je retranche donc d'abord toutes ces especes d'amour qui ne conviennent point à la question que je dois examiner, & je me réduis à une idée plus simple qui la renfermera dans ses véritables bornes.

Ainsi, par le nom d'amour, j'en-

tends ſeulement une pente raiſonnable à recevoir des autres hommes les biens qui conviennent à la nature de mon être, ou à leur en faire de ſemblables par quelque motif que ce puiſſe être, pourvu qu'il ſe rapporte à ce qui me paroît augmenter ma perfection & ma félicité. Le fond de cet amour eſt donc une bienveillance pour les autres, excitée par celle que j'ai pour moi-même; bienveillance qui eſt plus caractériſée par la bonté des actions que par la tendreſſe du cœur, & qui agit moins par une inclination particuliere ou par un goût perſonnel pour chaque homme conſidéré ſéparément, que par un ſentiment général, qui embraſſe tous ceux de qui je puis recevoir ou à qui je puis faire quelque bien.

Mais ſi je me réduis à ne prendre ici le terme d'amour que dans le ſens qui y ſuppoſe le moins de perfection, je demande auſſi qu'on m'accorde que plus le bien qui excite mon amour eſt digne de l'homme, plus

le plaisir qui me fait desirer ou chérir ce bien est pur, noble & élevé, plus aussi mon amour pour mes semblables tend à me rendre parfait & heureux, parce qu'alors il réunit un plus grand nombre de ces sentimens qui nourrissent ou qui augmentent raisonnablement ma complaisance en moi-même.

Je passe maintenant à la haine pour fixer, s'il se peut, d'une maniere aussi précise le sens que je dois attacher à cette expression.

Et premierement il me paroît évident que la distinction de la haine pure & de la haine mélée d'amour dont je me suis servi pour développer exactement la nature de cette passion, seroit inutile en cet endroit, soit parce que rien n'est plus rare, comme je l'ai observé, que de trouver une haine qui ne voit que le mal, & qui ne soit soutenue par aucune apparence de bien, soit parce que toutes les fois qu'il s'agit de savoir si la haine convient à la nature

de l'homme, il faut néceſſairement ſuppoſer que l'on parle d'une haine qui peut lui procurer quelqu'avantage réel ou imaginaire; car qui pourroit prétendre que la haine fût aimable par elle-même, & autant qu'elle eſt ſeulement l'effet d'un mal qui nous afflige? Or ſi elle renferme l'eſpérance d'un bien, elle renferme auſſi un mêlange d'amour, puiſque le bien ne peut ſe montrer ſans exciter mon affection, comme réciproquement par tout où il y a de l'amour, il faut auſſi qu'il y ait un bien réel ou apparent.

La queſtion que je veux approfondir ne peut donc jamais être agitée que par rapport à la haine mêlée d'amour. Mais comme on peut diſtinguer pluſieurs eſpeces dans cette haine même, ſoit qu'on enviſage la nature du mal qui la produit, ou celle du bien qu'elle en regarde comme la réparation, ſoit que l'on conſidere les motifs qui nous font haïr ce mal ou aimer ce bien, je dois

dois rejetter d'abord toutes les especes qui ne peuvent convenir à la supposition d'une haine naturelle à l'homme pour ses semblables, & me réduire à celle qui peut s'accorder avec cette supposition. Je connois donc aisément que le terme de haine ne sauroit signifier ici ni cette aversion sensible & cette antipathie particuliere qui naît ou de certaines qualités personnelles, ou de l'opposition que le caractere, l'humeur ou les sentimens d'un autre homme peuvent avoir avec les miens, ni cette haine louable que l'amour de la vertu m'inspire pour le vice, & qui m'éloigne avec raison des personnes vicieuses, ni même cette haine rapportée à un très-petit nombre d'hommes qui ne s'allume en moi que comme par accident, je veux dire, à l'occasion du mal qu'ils m'ont fait ou qu'ils me veulent faire souffrir.

Je dirai donc de la haine ce que j'ai dit de l'amour: toute aversion

qui n'eſt fondée que ſur des motifs ſinguliers, perſonnels, accidentels, ne ſauroit être celle qu'on prétend être naturelle à l'homme, & il faut néceſſairement que j'attache une idée plus ſimple & plus générale au terme de haine, ſi je veux entrer dans la penſée des philoſophes qui ſoutiennent cette opinion.

Mais que me reſte-t-il pour la généraliſer, comme parlent les géometres, en retranchant tous les caracteres de diſtinction qui en forment des eſpeces particulieres, ſi ce n'eſt de la faire conſiſter dans un éloignement commun ou une indiſpoſition générale pour tous ceux qui poſſedent un bien que je veux m'approprier ou qui me paroiſſent un obſtacle au deſir que j'ai de l'acquérir? A la vérité ce motif ne me fera pas haïr tous les hommes en même tems, parce qu'il y en a un très-grand nombre auquel je ne ſaurois l'appliquer; mais il n'en donnera pas moins une étendue indéfinie à ma haine,

parce que je les haïrai tous également, quoique successivement, à mesure qu'ils me paroîtront capables de s'opposer à mes vœux qui sont sans bornes, ou d'en retarder le succès. Je commencerai dès ce moment à les regarder comme mes ennemis; & si telle est ma disposition naturelle, elle me portera toujours à leur nuire pour mon avantage, sans qu'ils aient encore mérité ma haine par un mal que j'en ai reçu.

Il s'agit donc ici d'une haine réelle, si je puis parler ainsi, plutôt que d'une haine personnelle, je veux dire qu'il est question d'une haine excitée par les choses beaucoup plus que par les personnes; c'est une haine d'intérêt & non de ressentiment: en un mot, c'est une disposition malfaisante pour les autres, seulement parce qu'elle est bienfaisante pour moi; & elle ressemble en ce point à l'amour qui lui est directement opposé, qu'elle est plus caractérisée par des actions nuisibles à

ceux mêmes qui ne m'ont pas offensé, que par un ſentiment d'inimitié ou de vengeance qui ne m'anime que contre ceux dont la haine a provoqué la mienne.

Enfin, comme je l'ai dit par rapport à l'amour, que plus le bien & les motifs qui le font naître ſont dignes de l'homme, & plus ils m'approchent de ma perfection & de mon bonheur : je dois dire auſſi que plus ma haine eſt fondée ſur des cauſes indignes de ma perfection & contraires à mon bonheur, plus elle m'éloigne de l'une & de l'autre; & plus par conſéquent elle eſt vicieuſe : d'où il ſuit auſſi que réciproquement elle eſt d'autant moins imparfaite que les motifs en ſont moins oppoſés à ce que ma raiſon regarde comme convenable à mon véritable bien.

Mais après tout, en ne parlant juſqu'ici que de l'état de l'amour & de celui de la haine, & en tâchant d'éclaircir avec tant de ſoin tout ce

qui regarde ces deux états, n'ai-je point omis mal-à-propos d'en expliquer un troisieme qui semble pouvoir tenir le milieu entre les deux premiers ?

Mon objet principal est sans doute d'examiner s'il est naturel à l'homme d'aimer ses semblables ou de les haïr. Mais ne se pourroit-il pas faire, comme je l'ai dit en passant dès l'entrée de cette méditation, que l'homme ne fût né ni pour l'un ni pour l'autre, & qu'il n'eût reçu de la nature qu'une indifférence absolue pour tout autre être que le sien; indifférence qui ne cesse que par accident selon la rencontre fortuite du bien qui excite son amour, ou du mal qui allume sa haine ? Ainsi au-lieu de ne mettre que deux membres dans la question qu'il s'agira bientôt d'approfondir, ne faudra-t-il pas, pour lui donner toute l'étendue qu'elle mérite, y en ajouter un troisieme & proposer le problême en ces termes : est-ce ou l'amour, ou

la haine, ou l'indifférence qui eſt la diſpoſition naturelle de l'homme à l'égard de ſes ſemblables ? C'eſt une derniere difficulté qu'il me reſte à éclaircir pour achever, s'il ſe peut, d'épuiſer entierement tout ce qui regarde directement ou indirectement la matiere de l'amour ou de la haine.

Si je ne faiſois attention qu'aux diſcours des philoſophes qui me donnent lieu d'agiter ce problême, je n'aurois pas beſoin d'entrer dans l'examen de l'état d'indifférence, ils ſont bien éloignés de prétendre qu'elle ſoit naturelle à l'homme à l'égard des autres hommes ; & comme ſi cette ſuppoſition lui faiſoit encore trop d'honneur, ils le réduiſent à les haïr par l'impreſſion dominante de ſa nature qui ne ſe cache que par intérêt ſous une fauſſe apparence d'amour.

Mais ſi je porte mes vues plus loin, & qu'enviſageant ici non-ſeulement ce qu'ils ont dit, mais ce qu'ils pourroient dire, je veuille

examiner ce que l'on peut appeller une indifférence parfaite, je puis ou l'envisager en elle-même & telle qu'elle se trouveroit dans le cœur de l'homme si elle étoit véritablement possible, ou la considérer par rapport aux objets extérieurs qui font des impressions différentes sur lui. Je n'ai pas besoin de répéter que par ces objets extérieurs, je n'entends ici que les autres hommes.

En quoi pourroit donc consister cette prétendue indifférence considérée en elle-même si elle avoit quelque chose de réel? Je ne saurois m'en former aucune idée, qu'en supposant de deux choses l'une; je veux dire qu'il faut nécessairement,

Ou qu'elle soit l'effet d'un combat qui se passe dans notre ame entre les sentimens du bien & du mal, ou entre ceux de l'amour & de la haine; combat tellement égal ou tellement balancé, que les forces des deux impressions se détruisent mutuellement par un équilibre par-

fait; enforte que l'homme parvienne à ne plus fentir ni l'une ni l'autre.

Ou que l'indifférence qu'on fuppofe ait fon principe, non dans l'équilibre de deux mouvemens contraires, mais dans une exemption ou une abfence totale de tout autre fentiment que celui de l'indifférence même.

J'ai fait voir, par avance, la fauffeté de la premiere fuppofition, lorfque j'ai montré, dans ma méditation précédente, que cette égalité parfaite de deux impreffions oppofées, qui mettroit l'homme dans un état où il ne fentiroit ni bien ni mal, eft abfolument impoffible; parce que la ceffation de tout fentiment pénible eft un bien, comme la privation de tout fentiment agréable eft un mal.

Je m'en fuis encore convaincu dans cette méditation même, lorfque j'ai reconnu que la haine, quand on la fuppoferoit égale à l'amour, m'affecteroit toujours plus vivement

à proportion que l'amour, & me feroit ſortir par conſéquent de cet état d'indifférence, dont j'examine ici la poſſibilité.

Mais la ſeconde ſuppoſition me paroît encore plus abſurde que la premiere.

Je conçois, à la vérité, que je puis n'avoir ni amour ni haine pour chaque homme conſidéré ſéparément, parce qu'il eſt fort poſſible, ou que je ne les connoiſſe point, ou que je n'y penſe pas actuellement, ou que je n'y voie rien qui excite ma bienveillance ou mon averſion. Mais s'enſuit-il de-là que je puiſſe étre dans un état où je n'aime ni ne haïſſe aucun de mes ſemblables, enſorte que mon indifférence s'étende également à tout le genre humain?

Je dis premierement, que cette queſtion eſt inutile, & même étrangere à la ſolution du problême que je dois examiner.

Qu'on ſuppoſe, ſi l'on veut, la poſſibilité de cet état: qu'on aille

même jusqu'à soutenir, que c'est l'état naturel de l'homme, on sera toujours forcé par une expérience certaine, d'avouer qu'un tel état ne sauroit durer long-tems. La question sera donc différée par-là plutôt que résolue ; & il faudra toujours en revenir à examiner, par quelle porte, si je puis parler ainsi, il est plus naturel à l'homme de sortir d'une situation qu'il ne peut soutenir ; & si c'est par celle de l'amour ou par celle de la haine.

Je dis, que l'homme ne peut soutenir cet état, & mon sentiment intérieur ne me permet pas d'en douter. Je pourrois vivre, à la vérité, dans une entiere solitude, où ne connoissant point mes semblables, & leur étant inconnu, je n'aurois, à leur égard, aucune occasion de haine ou d'amour : mais,

1°. Ce n'est point dans l'état de la solitude, qu'on envisage l'homme, lorsqu'on demande, s'il lui est naturel d'aimer les autres hommes ou

de les haïr. On ne le considere que dans l'état de la société, où ceux qui l'environnent peuvent exciter à tout moment son amour & sa haine ; & si l'hypothése d'une entiere indifférence ne peut être fondée que sur celle d'une entiere solide, elle ne sauroit avoir aucun rapport avec le problême dont on cherche la solution.

1°. Dans ce désert même, qui est le seul endroit où l'on pourroit placer la scene de l'indifférence, l'homme ne seroit pas encore entierement privé d'amour pour ses semblables, à moins qu'on ne supposât, qu'il n'a jamais vu d'hommes, & qu'on n'en fît une espece de faune ou de satyre né dans les forêts, où il n'auroit jamais connu que des bêtes aussi sauvages que lui ; mais s'il sait seulement ce que c'est qu'un homme ; s'il n'ignore pas les secours qu'il en peut recevoir, il est impossible que, sentant des besoins continuels, il ne sente aussi le desir de pouvoir les

remplir par le moyen de ſes ſemblables. Or, ce deſir appartient à l'amour, ou plutôt ce deſir même eſt un amour. Donc notre ſolitaire ne ſera jamais ſans quelque degré d'affection; je veux qu'il y réſiſte par caprice ou par vertu, mais il la ſent donc puiſqu'il y réſiſte, & le combat qui ſe paſſe en lui ſur ce ſujet eſt une preuve certaine de l'amour qu'il a pour la ſociété.

Retranchons donc une diſſertation inutile, & remettant l'homme dans ſon véritable point de vue par rapport à la queſtion que je dois traiter, faiſons-le rentrer dans cette ſociété qui eſt ſon état naturel. Pourra-t-il y vivre ſans amour & ſans haine pour les autres hommes? C'eſt demander ſi l'homme peut vivre ſans beſoins, ſans deſirs, ſans recevoir de ſes pareils aucune impreſſion agréable ou déſagréable. Nous aimons tous le plaiſir, & ceux qui nous le procurent; nous haïſſons tous la douleur & ceux qui

nous la font souffrir. Donc il est aussi impossible à l'homme de n'être touché d'aucun sentiment d'amour ou de haine à l'égard de ceux qui tiennent entre leurs mains une partie de ses plaisirs ou de ses peines, qu'il lui est impossible de ne jamais chercher les uns & de ne jamais fuir les autres. Ainsi le cas d'une indifférence ou d'une insensibilité absolue & générale est vraiment un cas métaphysique, qu'aucun homme n'a jamais éprouvé dans la société humaine, ou que personne n'y éprouvera jamais, si ce n'est dans des momens de distraction, où l'indifférence même n'est qu'apparente ; parce que le seul effet de cette distraction est d'empêcher l'homme d'appercevoir distinctement des sentimens qui n'en vivent pas moins dans le fond de son ame, comme il le reconnoît lui-même, aussi-tôt qu'il devient plus attentif à ses véritables dispositions.

Je ne ferai donc point entrer cette espece de chimere dans l'examen

d'un problême qui n'eſt que trop réel ; & ſans m'égarer dans la région immenſe des ſuppoſitions, je conſidérerai l'homme tel que je le vois, c'eſt-à-dire, toujours porté à l'amour ou à la haine, ſouvent même à tous les deux, & ce ſera dans cette vue que j'examinerai lequel de ces deux ſentimens lui eſt le plus naturel.

Je n'ai travaillé juſqu'ici qu'à éclaircir les vérités fondamentales qui peuvent préparer la réſolution de ce grand problême, & c'eſt pour cela que je me ſuis attaché à bien connoître d'abord quel eſt l'objet, & enſuite quelle eſt la nature de cet amour ou de cette haine dont je me ſens ſuſceptible à l'égard de mes ſemblables : c'eſt le premier préliminaire que je me ſuis propoſé d'approfondir, & il pourroit me ſuffire à la rigueur, pour trouver la ſolution que je cherche. Mais pour la rendre auſſi parfaite que je le deſire, j'ai beſoin d'étudier auſſi attentive-

ment le véritable état, ou la situation naturelle de l'homme considéré en lui-même, ou dans les relations qu'il a avec les autres hommes. Je ne saurois donc me dispenser d'en faire ici une espece de peinture abrégée, & ce sera par cette seconde notion préliminaire, que je chercherai à me mettre en état de bien juger, si c'est l'amour ou la haine qui convient véritablement à la nature de l'homme.

Envain voudrois-je me le dissimuler; si je me considere seul, je sens à tous momens que je suis un être aussi foible qu'indigent, un être à qui tout manque, & dont les besoins nécessaires sont encore augmentés par des desirs superflus.

Malgré cette excellence dont je me flatte, je ne vois dans l'univers aucun animal qui naisse dans une impuissance & dans une disette aussi générale que l'homme. La nature, dit un ancien auteur, le jette nud sur la terre nue: *Pline, Hist. Nat. lib.*

VII. Elle lui refuſe juſqu'aux vêtemens qu'elle prodigue aux bêtes les plus viles & aux arbres mêmes. Celui qui doit régner un jour ſur le reſte des animaux eſt couché les pieds & les mains liés, implorant la compaſſion de toutes les créatures par ſes cris, par ſes larmes. Il commence ſes jours par une eſpece de torture, comme ſi c'étoit un crime pour lui d'être né homme. Combien de tems dure encore ſon extrême foibleſſe? On voit les autres animaux marcher ou ramper ſur la terre, voler dans l'air ou nager dans l'eau, preſqu'en ſortant du ſein de leur mere. L'homme ſeul paſſe pluſieurs années dans une dépendance entiere & continuelle; il a beſoin de bras qui le portent, ou qui le ſoutiennent; inhabile très-long-tems aux mouvemens les plus néceſſaires. Pendant que les bêtes ſavent faire d'elles-mêmes tout ce qui convient à leur être, l'homme ignore tout ce qu'il devroit ſavoir, je ne dis pas pour la perfection,

mais pour la conſervation du ſien. Il lui faut un maître pour apprendre à marcher, à parler, à manger même, & l'on diroit que la nature ne lui ait appris qu'à pleurer.

Encore ſi cet état qui me diſtingue ſi triſtement des autres corps animés ne ſe faiſoit ſentir que dans le premier moment de ma vie, ou du moins dans le cours de mon enfance, je pourrois faire moins d'attention. Mais ma foibleſſe & mon indigence, ſi je n'ai de reſſource que dans moi ſeul, durent autant que mes jours. La nature offre libéralement aux bêtes les plus ſauvages, ſans ſoin & ſans culture, tout ce qui doit leur ſervir d'aliment, & leur ouvre des retraites dans le fond des cavernes, ou elle leur en fait trouver dans l'ombre des bois; elle leur enſeigne même les remedes propres à guérir leurs maladies.

Le laboureur, le cuiſinier, l'architecte, le médecin & tout ce qui marche à leur ſuite ſont des noms

qu'elles ignorent plus heureuſement que nous ne les connoiſſons ; & moi qui me crois fort élevé au - deſſus de leur condition, je ſens d'un côté, que j'ai beſoin de beaucoup plus de choſes pour vivre ſurement, commodément, agréablement. Quelques bornes que mettent à mes deſirs, ou une pauvreté forcée, ou une modération volontaire, je ſens de l'autre, qu'il faut qu'une infinité d'agens ou de cauſes médiates ou immédiates viennent à mon ſecours pour me fournir tout ce qui me manque.

A la vérité, cette eſpece d'inégalité ſi humiliante pour moi, eſt plus que compenſée par les avantages ineſtimables, qu'un eſprit fécond en reſſources inconnues aux autres animaux, me donne ſur eux. Par-là ma foibleſſe même devient ma force, & la multitude de mes beſoins me prépare une abondante variété de plaiſirs. Si je nais donc plus pauvre que les bêtes, c'eſt parce que je ſuis deſtiné à devenir plus riche par une in-

dustrie qui me donne ce qu'elles ont, & qui y ajoute ce qu'elles n'ont pas. Une partie de ma grandeur consiste en ce que ma fortune n'est pas faite ; & c'est par-là que je suis excité, & comme forcé à m'en faire une plus grande sans comparaison, que si la nature avoit tout fait pour moi, comme pour les autres animaux.

Mais cet esprit qui me distingue d'eux, cette intelligence, ou cette raison, qui doit me donner dans la suite ce qui m'est refusé d'abord, par une avarice qui peut m'être si utile, ont aussi leur foiblesse & leur indigence, qui ne me sont guere moins pénibles que celles dont je suis affligé dans ce qui ne regarde que mon corps.

La force de mon ame est très-bornée, lorsqu'elle agit seule. Destinée à une perfection beaucoup plus grande que ce corps qu'elle anime, elle sent en elle-même un vuide presqu'immense, qui forme ce qu'on peut appeller ses besoins ; & par-là

ſes deſirs ſont infiniment plus étendus par rapport à elle, que ceux qu'elle conçoit par rapport à cette portion de matiere qui lui eſt unie. Une ſoif ardente de la vérité, une faim encore plus inſatiable de la béatitude ſemblent ne la dévorer toujours, que pour lui faire mieux ſentir ſon ignorance & ſa miſere. Les efforts pénibles qu'elle fait pour y remédier par ſes propres forces, lui montrent bien-tôt combien il lui eſt difficile de ſe ſuffire à elle-même,pour tendre, ſans aucun ſecours étranger, à ce vrai & à ce bien qui ſont l'objet perpétuel de ſes vœux. Ainſi cette raiſon tant vantée, ſi elle eſt réduite à elle ſeule, m'indique ce que je devrois avoir; mais elle ne me le donne pas, & il n'en réſulte ſouvent qu'une connoiſſance ſtérile & affligeante de tout ce qui me manque pour ma perfection & pour mon bonheur.

A la vue de cette foibleſſe & de cette indigence naturelle que je ſens

en moi, ſoit du côté du corps ou du côté de l'eſprit, je me porte à ſortir hors de moi par une eſpece de pente commune à tous les hommes, pour ſuppléer à ce qui me manque, par le moyen de mes ſemblables; & le premier effet de ma raiſon, ſi j'en ſuis le mouvement, eſt de m'inſpirer le deſir de connoître comment je puis agir ſur moi; en quoi conſiſtent les rapports & les liens qui nous uniſſent, ou les différences & les obſtacles qui nous ſéparent; quels ſont les biens que je puis attendre d'eux, ou les maux que j'ai lieu d'en craindre; enfin, par quels moyens il m'eſt poſſible d'obtenir les uns & d'éviter les autres. Ce ſont-là les principaux traits qui doivent entrer dans la peinture de mon état, conſideré non plus en lui-même ou dans la ſolitude, mais au milieu de la ſociété.

Je remarque donc d'abord, que ſi les autres hommes ne pouvoenti agir ſur moi, & ſi réciproquement

je ne pouvois agir ſur eux, il n'y auroit entre nous ni relation, ni commerce, ni aucune eſpece de liaiſon ; de même qu'il n'y en auroit point entre mon corps & mon ame, ſi l'un n'agiſſoit pas ſur l'autre par des ſentimens ou des penſées, qui ſont ſuivis de mouvemens corporels, ou par des mouvemens corporels qui font naître des penſées ou des ſentimens. Ainſi le principe ou le premier fondement de toutes les liaiſons qui ſont entre les hommes, n'eſt autre choſe que cette action mutuelle, qu'ils ont le pouvoir d'exercer, les uns ſur les autres, & qui n'eſt qu'une ſuite & comme une image de la plus étroite de toutes les ſociétés, je veux dire, de celle que la main de Dieu même a formée entre notre ame & & notre corps.

En effet, je ſens que mes membres obéiſſent à ma volonté dans tout ce qui n'excéde pas la meſure de mes forces naturelles. Le mouvement que je leur imprime ſe communique par

eux aux corps des autres hommes ; tel eſt le premier degré du pouvoir que j'exerce ſur eux, & qui ne s'étend d'abord que ſur ce qu'ils ont de matériel. Mais à ce premier degré il en ſuccéde bien-tôt un ſecond qui agit juſques ſur leur ame, où il s'excite certaines penſées ou certains ſentimens à l'occaſion du mouvement dont leur corps eſt frappé par le mien ; & comme la premiere cauſe au moins apparente de ces penſées ou de ces ſentimens réſide dans ma volonté, qui donne lieu à cette ſucceſſion d'effets, dont elle eſt ſuivie dans le corps & dans l'ame de mes ſemblables, ils me regardent comme l'auteur de tout ce qui ſe paſſe chez eux en conſéquence de mon action ; action qui leur plaît, ou qui leur déplaît ſelon que les ſentimens qu'ils éprouvent à l'occaſion de ma volonté leur ſont agréables ou déſagréables.

Le droit que j'ai ſur eux, ils l'ont auſſi ſur moi, ils l'exercent de la

même maniere, & je ne saurois m'empêcher d'obſerver ici en paſſant, que les mouvemens que nous produiſons ainſi réciproquément ſont indépendans, au moins dans ce qui les cauſe, des loix générales de la nature corporelle ; en ſorte que chaque homme paroît être comme un premier moteur dans la ſphere de ſon activité, où il imite en quelque maniere la puiſſance divine, donnant à ſon corps tel mouvement qu'il lui plaît, par le ſeul acte de ſa volonté, & agiſſant par-là directement ſur le corps, & indirectement ſur l'ame des autres hommes.

Ce n'eſt pas même ſeulement par ſon corps qu'il agit ainſi ſur ſes ſemblables. Tout corps qu'il peut mouvoir par le ſien devient le canal ou l'inſtrument de cette action plus ou moins médiate ou immédiate, mais toujours efficace juſqu'à un certain point ſur ceux qui l'environnent.

Comment s'opere cette communication merveilleuſe que je vois ré-

gner

gner entre les hommes? Il ſeroit trop long & peut-être inutile de l'expliquer en détail, par rapport à toutes les percuſſions & tous les ébranlemens, ou à toutes les modifications différentes que le corps d'un homme, & ſon ame par ſon corps, reçoivent à l'occaſion de la volonté & de l'action d'un autre homme. Il me ſuffira d'en approfondir exactement une ſeule, par laquelle on pourra juger de toutes les autres.

Un homme me parle, c'eſt-à-dire que ſa langue frappe l'air d'une certaine maniere, & que l'air ainſi frappé vient cauſer un certain ébranlement dans les nerfs & dans les muſcles de mon oreille, je reçois en même-tems deux impreſſions différentes.

La premiere n'eſt qu'une ſimple ſenſation qui s'excite dans mon ame par l'organe de l'ouie, & qui me fait dire que j'entends certains ſons: la ſeconde eſt une image, une idée ou un ſentiment qui s'excite en moi à

l'occaſion de ces ſons dont mes oreilles ſont agitées.

L'une eſt purement phyſique & néceſſaire, parce qu'elle ſe fait en moi ſuivant une loi uniforme que Dieu a établie & qui s'accomplit toujours de la même maniere, indépendamment de ma volonté, pourvu que mes organes ſoient bien diſpoſés.

L'autre a quelque choſe de moral & de libre, qui a dépendu au moins, dans ſon origine, de l'uſage que les hommes ont fait de leur volonté : elle eſt fondée ſur l'habitude où nous ſommes de concevoir certaines idées, ou d'éprouver certains ſentimens à l'occaſion de certains ſons que nous entendons. Or les hommes ont contracté volontairement cette habitude; & la langue même qu'ils parlent, n'eſt que l'effet d'une convention libre faite originairement entre ceux qui l'ont inventée, convention dans laquelle je ſuis entré comme eux, en apprenant cette langue.

Mais Dieu n'agit pas moins pour ce-

la dans le moral que dans le physique.

Lui seul peut produire dans mon ame cette sensation que j'appelle l'ouie à l'occasion d'un mouvement dont mes organes sont ébranlés.

Lui seul aussi peut rendre efficace cette convention libre à laquelle les langues doivent leur naissance. En-vain les hommes auroient établi entr'eux que tels & tels sons signifieroient une telle chose, une telle pensée, un tel sentiment: cette espece de traité seroit sans effet, si Dieu ne le ratifioit, pour ainsi dire, & n'en devenoit comme le consommateur ou l'exécuteur, en formant dans mon ame le sens qui répond au son que j'entends. Il le fait même si promptement que le moral se joint au physique, comme si ce n'étoit qu'une seule & même impression. Le son d'un mot ne frappe pas plus vivement mon ame, & elle ne le distingue pas plus promptement, que la pensée dont il est le signe n'affecte mon intelligence. L'organe est ébranlé, j'en

ſens l'ébranlement, & dans le même inſtant Dieu trace dans mon ame, comme avec un pinceau inviſible, l'image ou l'idée de tout ce que les hommes ſont convenus d'exprimer par des paroles. Les deux modifications ſe confondent, ſe réuniſſent; & ce qui n'étoit dans ſon origine qu'une impreſſion morale, parce qu'elle dépendoit du concours de ma volonté, devient dans les ſuites auſſi néceſſaire, ou pour parler plus correctement, auſſi infaillible que ſi elle étoit abſolument phyſique.

C'eſt ainſi que Dieu agit pour l'homme, pendant que l'homme ſe flatte d'agir lui-même ſur ſes ſemblables. Mais juſqu'où s'étend le pouvoir qu'il croit exercer? Comment les autres hommes peuvent-ils y réſiſter? C'eſt un ſecond point qui mérite que je m'arrête encore un moment à l'expliquer, ſi je veux connoître la force ou l'étendue de ce pouvoir, après en avoir étudié la nature.

J'y diſtingue comme trois degrés : le premier conſiſte dans l'impreſſion qui ſe fait directement ſur mon corps; le ſecond, dans celle qui du corps paſſe juſqu'à l'ame : le dernier, dans le conſentement ou le déſaveu que je donne à cette impreſſion.

L'un n'a rien en ſoi qui dépende de ma liberté, c'eſt-à-dire, qu'il ne m'eſt pas poſſible de n'être pas frappé quand un autre corps rencontre le mien. Je puis bien en repouſſer le mouvement par un mouvement contraire; mais je ne repouſſerois pas ſi je n'étois pouſſé, & j'oppoſe ſeulement une réſiſtance volontaire à une impreſſion forcée.

L'autre, je veux dire la penſée ou le ſentiment qui ſe forment dans mon ame, n'eſt pas plus en mon pouvoir, par une ſuite néceſſaire des loix qui produiſent ce commerce, qu'il a plu à Dieu d'établir entre les hommes. Une modification indéliberée, s'excite dans mon ame à l'occaſion du mouvement qui s'imprime ſur

mon corps, & à l'égard de ces deux premiers degrés, je ſuis dans une eſpece de ſervitude ou de dépendance inévitable par rapport à mes ſemblables, lorſqu'ils peuvent agir ſur moi. Ils éprouvent la même choſe de ma part, & nous vivons ſur ce point dans une ſujétion mutuelle.

Mais je ne ſuis pas toujours paſſif; j'agis après avoir ſouffert. Il eſt un troiſieme degré, comme je viens de le dire, où il faut bien que ma liberté réſide, puiſque ces deux premiers retranchemens ſont déja forcés. Je puis donc examiner les idées ou les ſentimens que j'ai reçus indépendamment de ma volonté. Je juge des unes & des autres; je m'y attache, ou je les rejette librement; j'y conſens, ou je le déſavoue; ils demeureront donc enfin ſoumis au pouvoir de mon ame, qui ne peut être affectée invinciblement, comme je l'ai dit ailleurs, que par l'évidence parfaite, ou par l'attrait du ſouverain bien. Les hommes peuvent bien agi-

ter, pour ainſi dire, la ſurface de mon eſprit ou de mon cœur. Mais leur pouvoir ne s'étend pas juſques ſur le fond même de ma volonté où réſide ce pouvoir indépendant, cette liberté, reine & maîtreſſe de mes actions, qui eſt le principe de mon choix, & l'arbitre de ma détermination.

Un corps peut être plus fort qu'un autre corps; pluſieurs corps réunis l'emportent encore plus aiſément ſur un ſeul, qui n'a pas plus de force que chacun d'eux. Mais un eſprit ne ſauroit exercer une véritable contrainte ſur un autre eſprit; lors même que le mien paroît céder à celui de mes ſemblables, ce n'eſt point à cet eſprit que je céde, c'eſt à moi-même, ou plutôt à l'attrait du vrai ou du bien qu'il n'a fait que me préſenter. En vain voudroit-il conſpirer avec d'autres eſprits, comme pour opprimer la liberté de mon ame, elle ne compte point le nombre de ſes adverſaires, elle n'en peſe que les

raiſons, & ſi je crois avoir la vérité pour moi, je puis réſiſter ſeul aux efforts de tous le genre humain réuni contre mon ſentiment.

Mais quoiqu'à la rigueur, ſuivant le langage de l'école, ma volonté ne puiſſe jamais être contrainte, je ſens néanmoins que mes ſemblables ne laiſſent pas d'exercer une eſpece de domination indirecte ſur mon ame, par le pouvoir qu'ils ont de faire naître en moi des ſentimens agréables, qui me portent à ſuivre leurs deſirs, ou des ſentimens pénibles qui m'empêchent d'y réſiſter.

Tel eſt même, à proprement parler, le ſeul genre de puiſſance qui ſoit entre les mains des hommes. Il n'appartient qu'à Dieu de regner directement ſur mon intelligence ou ſur ma volonté, & de produire immédiatement leur conſentement ou leur adhéſion. Le plus grand roi du monde n'agit efficacement ſur moi qu'autant que j'y agis moi-même, par le deſir de certains biens, ou

par la crainte de certains maux. Quiconque méprise ceux dont les rois sont les dispensateurs, est en quelque maniere affranchi de leur puissance, ou du moins elle ne sauroit le contraindre réellement à faire ce qu'ils veulent. Ils persuadent donc plutôt par une apparence de bien ou de mal, qu'ils ne commandent & qu'ils ne dominent véritablement par une puissance efficace qui opére ce qu'elle ordonne; & ce que Tacite n'a dit que de quelques rois de la Germanie, peut s'appliquer en un sens à tous les monarques de la terre; je veux dire, qu'ils régnent sur les hommes. *Autoritate suadendi, magis quam jubendi potestate. De Mori. German.*

Mais tel est l'attrait que notre ame a naturellement pour le plaisir; telle est l'horreur naturelle dont elle est remplie pour la douleur, que quiconque peut nous faire éprouver l'un ou l'autre jusqu'à un certain degré, devient presque toujours notre maî-

tre. Nous pouvons résister à sa volonté ; mais nous n'y résistons point, & comme tous les hommes participent en quelque maniere à cette espece d'autorité par le bien ou par le mal qu'ils nous peuvent faire, l'usage qu'ils en font ne se borne pas à agir sur notre corps, ou à exciter un premier mouvement involontaire dans notre ame ; il s'étend jusqu'à entraîner quelquefois le consentement ou l'adhésion réfléchie de cette partie de nous-même, qui est si jalouse de sa liberté.

Je connois donc à présent la nature & l'étendue du pouvoir que j'ai sur les autres hommes, & qu'ils ont aussi sur moi, je dois même remarquer ici, que ce genre de puissance est égal dans tous les hommes, au moins du côté de la nature. Si l'âge, la santé ou les forces du corps y mettent quelque inégalité, il n'en résulte que des différences accidentelles ou passageres, qui peuvent être réparées par des secours étran-

gers, & qui d'ailleurs n'empêchent pas qu'à regarder les choses en général, il ne soit vrai de dire que les hommes sont nés égaux, ou qu'ils ont tous les mêmes droits les uns sur les autres ; réflexion dont je tirerai ailleurs les conséquences. Mais comme il s'agit moins de raisonner ici que de peindre l'état de l'homme par rapport à ses semblables, je me contente d'avoir indiqué à présent cette inégalité de pouvoir, dont je serai obligé de parler plus d'une fois dans la suite ; & je passe aux principaux effets qui en naissent dans l'ordre de la société.

De quelque espece qu'ils soient, je connois en général qu'ils se terminent à produire dans mon ame, ou des sentimens agréables qui excitent mon amour, ou des sentimens pénibles, qui allument ma haine, & voilà ce qui forme ou qui détruit toutes les liaisons que l'on peut imaginer entre les hommes.

Dans ces deux effets généraux du

pouvoir qu'ils exercent les uns ſur les autres ſont donc compris tous les avantages & tous les inconvéniens de la ſociété humaine. Mais par combien de voies les biens ou les maux qui en réſultent ſe répandent-ils ſur nous ? Je ne finirois point ſi j'entreprenois d'en faire ici un dénombrement exact. Je me borne donc à en toucher ici les points principaux, & je n'en parlerai même qu'autant qu'il me ſera néceſſaire, pour me mettre en état de comparer les avantages avec les inconvéniens, & pour voir de quel côté penche la balance dans l'état préſent de la ſociété.

Je m'arrête d'abord aux premiers, je veux dire, à ſes avantages, & je diſtingue comme ſix grands canaux par leſquels elle nous en communique ou nous en aſſure la poſſeſſion.

1°. La parole & l'écriture que je joindrai enſemble à cauſe de leur grande affinité.

2°. Les arts & le commerce que je fais marcher de front, par la même raison.

3°. La puiſſance des armes & la protection des loix, que je ne dois pas ſéparer non plus, parce qu'elles concourent également dans la ſociété à établir ou à affermir la ſûreté publique & particuliere.

Tâchons donc d'ébranler ici au moins les premiers traits des avantages que nous acquérons par toutes ces voies, & commençons par la parole & par l'écriture.

Soit que je m'occupe ſeulement des biens qui regardent mon corps, ou que je m'éleve juſqu'à ceux qui enrichiſſent mon ame, la parole eſt pour moi comme un moyen général par où je puis obtenir ceux qui me manquent.

Par elle je fais entendre tous mes deſirs aux autres hommes; par elle j'agis puiſſamment ſur leur eſprit ou ſur leur cœur, pour les engager à me procurer les biens corporels, qui

en ſont l'objet. Elle leur rend les mêmes ſervices qu'à moi ; c'eſt par ſon ſecours que notre foibleſſe trouve les appuis, & que notre indigence trouve les remedes ou les ſupplémens qui lui ſont néceſſaires, & que nous attendrions vainement de notre forcé ſeule ou de notre ſeule induſtrie.

Par elle ce qu'il y a de foible & d'inſuffiſant dans mon ame ne parvient pas moins à acquérir, & le ſoutien, & les richeſſes qu'elle deſire pour ſa perfection ou pour ſon bonheur ; non-ſeulement elle me fait profiter des penſées & des ſentimens de mes ſemblables, qui ſont comme des tréſors étrangers, que j'ajoute à mes biens propres, mais par le commerce que j'ai avec eux, je vois croître en moi ma faculté naturelle de penſer & de ſentir. L'expérience m'apprend que je penſe mieux, & que j'ai des ſentimens plus vifs lorſque je leur parle, que quand je ne traite qu'avec moi ſeul. En les

écoutant, je m'entends plus diſtinctement moi-même, ſoit parce que la néceſſité de leur répondre redouble la vivacité de mon attention, ſoit parce que le deſir de leur plaire fait faire un plus grand effort à mon eſprit.

La parole ne communique ſes biens qu'aux préſens; l'écriture y fait participer les abſens mêmes, & elle y joint l'avantage de donner une eſpece de durée & d'utilité éternelle aux penſées, aux ſentimens, aux paroles, aux actions des hommes. Ceux même que la mort nous a ravis vivent encore pour nous ou dans ce qu'ils ont écrit, ou dans ce qu'on a écrit d'eux, & le fruit de leurs actions ou de leurs diſcours ſe perpétue dans la ſociété, pluſieurs ſiecles après qu'ils ont ceſſé d'y agir ou d'y parler.

De ces deux talens réunis ſe forme cette ſociété ſi utile entre les intelligences, qui les met en état de raſſembler, de comparer, d'éclair-

cir, d'étendre, de multiplier à l'infini leurs idées particulieres & d'en former dans chaque genre de ſcience un ſyſtême ſuivi de connoiſſances, & comme un tout parfait. J'aime naturellement à ſavoir, & l'ignorance me déplaît, mais la longueur du travail me rebute, & pour les biens de l'eſprit, comme pour ceux du corps, je voudrois preſque pouvoir faire fortune en un jour. La ſociété me donne au moins les moyens de la faire plus promptement & avec beaucoup moins de peine que ſi j'étois réduit à y travailler ſeul. Par elle je mets à profit toutes les recherches que les ſavans de tous les âges & de tous les pays ſemblent avoir faites pour moi. Chacun a découvert comme des étincelles de ce feu céleſte qui éclaire les eſprits. Séparées les unes des autres elles avoient peu d'éclat; mais rapprochées & réunies, elles forment par leur concours une ſi grande lumiere, que je n'ai preſque qu'à ouvrir les yeux

pour découvrir en un instant ce que je n'aurois peut-être jamais eu le courage, ni même la capacité d'appercevoir, si mes yeux seuls avoient été obligés d'en faire la découverte.

Ces connoissances, que je puise dans le fond commun de la société, ne se bornent pas à ce qui peut enrichir ou orner mon esprit; elles ne reglent pas moins le mouvement de mon cœur. Plus sujet encore à se méprendre sur le bien, que mon intelligence ne l'est à se tromper sur le vrai, il trouve dans la raison & dans l'expérience de toutes les nations & de tous les siecles, des maîtres qui lui enseignent la route du véritable bonheur, & ce qui lui est encore plus avantageux, il y voit des exemples qui m'apprennent que cette route est pratiquable; que l'idée de la perfection n'est pas une chimere; que je puis la réaliser, puisque d'autres l'ont fait avant moi. Ainsi j'excite dans mon ame une noble émula-

tion, plus utile pour moi que tous les discours des philosophes. Je me réveille comme Thémistocle, par le souvenir des grandes actions de Miltiade, & j'éprouve en moi-même combien Séneque a eu raison de dire, que la voie des préceptes est longue, & que celle des exemples est aussi courte qu'efficace.

Enfin, si toutes les lumieres que j'acquiers par le moyen de la parole & de l'écriture servent directement à la perfection de mon ame, elles contribuent aussi d'une maniere plus indirecte, mais non pas moins utile, à celle de mon corps ; puisque c'est par le secours de ses lumieres que la science du commerce, & la connoissance des arts ont été ou inventées ou perfectionnées. Deux sources nouvelles des avantages que la société nous communique, & dont je ne ferai ici que donner une idée aussi générale que celle des deux premieres.

L'homme ne se borne pas, com-

me le reste des animaux, à ne produire que certains mouvemens, ou à ne faire que certaines actions convenables à la conservation de chaque individu, ou à la propagation de leur espece. Il a reçu comme une particule de ce souffle divin, *divinæ particulam auræ*, qui le fait participer, en quelque sorte, au génie de son auteur. Il l'imite jusqu'à un certain point dans les arts, où par une espece de création, il multiplie les manieres d'être, s'il ne peut multiplier les êtres mêmes. Mais auroit-il jamais pu y parvenir, sans le secours mutuel que l'homme donne à l'homme dans la société? L'étude de la nature qui ne peut jamais être bien faite par un homme seul, souvent même l'heureux effet d'une rencontre fortuite, & de ce qu'on appelle le hasard, ont présenté les premieres idées, & comme les traits les plus grossiers de chaque art. Mais outre que les épreuves ne peuvent s'en faire sans le secours de plusieurs

têtes & de plusieurs bras qui y concourent, ils ne parviennent jamais à leur perfection que par un progrès insensible, auquel il faut que l'application, l'industrie, l'usage & l'expérience de plusieurs esprits contribuent successivement. L'un y ajoute plus de simplicité ou de facilité ; l'autre en retranche un obstacle ou un inconvénient : celui-ci trouve le moyen d'y épargner une perte de tems ou une dépense excessive : celui-là découvre le secret de rendre l'ouvrage plus sûr ou plus durable. Ainsi se sont formés tant de ressorts, d'instrumens, de machines que les hommes ont inventés pour satisfaire à leurs besoins les plus imaginaires, & pour contenter jusqu'à cette superfluité de desirs qui montre en même-tems la grandeur & la petitesse de leur ame. Je laisse à d'autres le soin d'expliquer en détail le nombre infini des biens que nous en recevons. Mais y a-t-il quelqu'un qui les ignore, ou qui ait besoin qu'on

lui prouve que les arts ne ſauroient être l'ouvrage d'un ſeul homme, & qu'il a fallu qu'une longue ſuite de ſociétés ſe ſuccédant l'une à l'autre de génération en génération, aient travaillé ſans relâche pour nous y faire trouver notre utilité, notre commodité, & comme je viens de dire, la ſatisfaction même de notre ſenſualité ?

Diſons la même choſe, & avec encore plus de raiſon, de ce commerce immenſe qui eſt ſi étroitement lié avec les arts ; commerce qui unit non-ſeulement les hommes de chaque climat, mais tous les climats de la terre habitable ; qui ſemble ne faire du genre humain que comme un ſeul corps, dont tous les membres travaillent également à leur félicité commune & particuliere, & qui réparant l'inégalité de la nature ou de l'induſtrie, fait, ſuivant l'expreſſion de Virgile, que toute terre ſemble produire toutes choſes : *Omnis feret omnia tellus.*

Par-là, je veux dire par le commerce & par les arts, il se forme entre les hommes une espece de compensation d'avantages réciproques, qui tenant lieu d'un partage plus égal, met le pauvre en état de participer à la fortune du riche, & devient, pour ainsi dire, l'apologie perpétuelle de la providence.

Dieu, à la vérité, par des vues dignes de sa sagesse, souffre que des êtres qu'il a créés libres abusent souvent de leur pouvoir pour se mettre au-dessus de leurs semblables du côté des biens extérieurs. Mais sa bonté remédie en même-tems à cet abus par la nécessité où les arts & le commerce mettent le riche de répandre ses trésors sur les pauvres, par une espece d'aumône intéressée.

L'un a des besoins, & souvent il s'en fait qu'il ne peut, & qu'il veut encore moins satisfaire par son travail. Le marchand, l'artisan, le mercenaire, viennent à son secours. Leur industrie, leur adresse, leur

ſueur lui fourniſſent ce qui lui manque, ou ce qu'il croit lui manquer. Mais à leur tour le marchand, l'artiſan, le mercenaire ont beſoin d'argent, moyen général de ſe procurer tout ce qui eſt néceſſaire à l'homme, & ils le trouvent dans les mains du riche, qui s'imagine follement être le ſeul propriétaire d'un bien dont le pauvre jouit comme lui; puiſqu'il ne le poſſéde qu'à condition d'en partager le revenu avec tous ceux qui travaillent pour ſon ſervice. Plus il fait de dépenſe, plus il s'aſſocie de co-partageans. Je ſuis étonné, quand je veux conſidérer en détail toutes les mains par leſquelles il faut que le moindre ouvrage de l'art ait paſſé, avant que d'arriver dans les miennes, & s'il falloit ſeulement compter le nombre de celles qui ont travaillé pour me mettre en état de manger un morceau de pain, il me faudroit un tems conſidérable pour en faire un juſte dénombrement. Mais il n'eſt aucune de ces mains qui ne s'appro-

prie une partie de mon bien en échange de ſon travail, & par conſéquent il n'en eſt aucune dont je n'aie autant & peut-être plus beſoin qu'elle n'en a de moi.

Ce n'eſt pas même ſeulement pour le bien du corps que tant d'hommes de toute eſpece ſont dans un mouvement continuel; & comme j'ai dit que les ſciences les plus abſtraites me ſont utiles pour acquérir ces biens qui tombent ſur les ſens, je puis dire même, tant il y a de liaiſon entre toutes les parties du ſyſtême de la ſociété, que les arts & le commerce travaillent réciproquement pour les avantages qui appartiennent le plus à l'eſprit. Où en ſeroit réduit l'aſtronome, le phyſicien, le géometre même, ſi les arts ne leur fourniſſoient tous les inſtrumens dont ils ont beſoin; ſoit pour faire deſcendre les aſtres du ciel, ſi j'oſe parler ici comme les poëtes, & les rapprocher de leurs yeux; ſoit pour dévoiler les myſteres de la nature, & en faire comme

comme l'anatomie : ſoit pour rendre ſenſible les démonſtrations les plus abſtraites, & en appliquer les conſéquences aux machines les plus utiles ? Combien le commerce rapporte-t-il d'obſervations de tous les climats de la terre, qui ſervent à redreſſer ou à confirmer celles de nos aſtronomes ? Combien de faits nouveaux ou d'expériences ſingulieres, qui donnent lieu aux phyſiciens de contempler la nature dans le théâtre entier de l'univers ? Combien de méthodes différentes, que les mathématiciens mettent à profit, ſoit pour connoître ou pour exprimer les rapports des nombres & des grandeurs ? Aurions-nous ſû, par exemple, qu'il y avoit des chiffres plus commodes, plus abrégés & d'un uſage plus ſimple que ceux des Grecs & des Romains, ſi la navigation ne nous avoit fait connoître ceux que les Arabes ou les Chinois ont inventés, & qui ont aboli les anciens caracteres des nom-

bres dans toutes les nations ſavantes ?

Mais après tout, ce ſeroit inutilement que la ſociété me procureroit tant d'avantages ineſtimables, ſoit par la parole & par l'écriture, ſoit par les arts & par le commerce, ſi je n'y trouvois encore ce qui m'eſt néceſſaire pour m'en aſſurer la conſervation & la durée ; & c'eſt auſſi ce qu'elle fait par la force des armes & par l'autorité des loix, les deux derniers points que je toucherai encore plus légérement que les autres.

Dans quelque nation policée que je vive, je vois une puiſſance publique qui veille pour moi au-dedans & au-dehors. J'y trouve des loix, un gouvernement, des magiſtrats, des miniſtres inférieurs qui protégent, qui défendent mes biens, mon honneur, ma vie, contre l'avidité, contre l'inſolence, contre la fureur, la violence ou les artifices de ceux qui voudroient me les ravir. L'intérêt commun des hommes & celui de chaque

particulier, quand ce ne feroit pas leur raifon, ont fait établir & maintiennent cet ordre falutaire, qui a heureufement aboli la loi brutale & tyrannique du plus fort. Ainfi celui qui, fans ce fecours, auroit été dans un danger continuel de fe voir opprimé par des étrangers ou par fes propres citoyens, ligués contre lui, vit tranquille & en fûreté, à l'ombre des armes & des loix qui, fuppléant à fa foibleffe naturelle, le rendent fupérieur à ceux dont il pourroit redouter la violence, par ce qu'il y a encore un plus grand nombre d'hommes chargés de fa défenfe : en forte que par le moyen de la fociété, un feul homme a pour lui toute la force du corps entier, dont il eft le membre.

Tels font enfin, tous les avantages de cette fociété dont je viens de faire une foible peinture, qu'il n'eft pas même néceffaire à l'homme pour les pofféder, de s'attacher autant qu'il le doit à cultiver & à perfection-

ner sa raison. L'ignorant en jouit comme le savant ; celui qui vit au gré de ses desirs, pourvu qu'ils ne soient pas nuisibles à la société, en profite comme le philosophe, au moins dans tout ce qui regarde l'usage des biens extérieurs.

Cependant, au milieu de tant d'avantages & de tous ceux que j'y pourrois ajouter, je ne dois pas me dissimuler, que la société a aussi ses inconvéniens ; & après ce que je viens de dire en parlant de ses biens, il me sera encore plus facile de donner une idée abrégée de ses maux.

Je conçois, en effet, que si les hommes, dont je suis environné, peuvent m'être fort utiles, ils sont souvent en état de m'être nuisibles. Si leur amour m'est avantageux, leur haine peut m'être funeste. Non-seulement ils ont le pouvoir de me faire du mal, mais il ne leur est que trop ordinaire d'en avoir la volonté. Je vois même que toutes les passions jalouses de mon repos & de mon bon-

heur, comme l'envie, l'avarice, la fraude, la violence, ſont bien plus communes parmi les hommes, que les vertus contraires. Je vis au milieu d'une multitude d'ennemis, & je n'en ai peut-être point parmi eux de plus redoutables que ceux qui veulent paroître mes amis.

La parole & l'écriture ſont devenus dans le monde des ſignes équivoques & plus ſouvent dangereux qu'utiles. Ils devroient n'être employés que pour la vérité, mais ils travaillent encore plus pour le menſonge, & bien-loin d'être les canaux naturels de la bonne foi & de la ſincérité, le déguiſement & la fraude n'ont point d'inſtrumens plus ordinaires ni plus nuiſibles à l'humanité. Les connoiſſances que j'acquiers par leur moyen ſont quelquefois moins ſûres que celles que je pourrois acquérir par moi-même. La parole n'eſt ſouvent qu'un commerce d'erreurs auſſi bien que de menſonges; erreurs d'autant plus contagieuſes

qu'elles ſont accréditées par le grand nombre de ceux qui les répandent. Les philoſophes mêmes m'avertiſſent que les opinions les plus communes ſont preſque toujours les plus mauvaiſes. *Argumentum peſſimi, turba eſt. Senec. de vit. beat.* Les vertus que je vois dans le monde ne ſont pas plus vraies que ſes opinions. Je perds ſouvent les miennes, au lieu d'y en acquérir de nouvelles; & comme le diſent les mêmes philoſophes, j'ai bien de la peine à rapporter chez moi, lorſque j'y reviens, les vertus que j'avois lorſque j'en ſuis ſorti; *Nunquam mores quos extuli, refero. Epiſt. VII.*

Les arts & le commerce, ſouvent pleins d'injuſtice & de tromperie, ont toujours l'inconvénient de multiplier nos deſirs beaucoup plus qu'ils ne nous donnent le moyen de les contenter: ils ne ſont que préſenter de nouveaux appas à notre cupidité, qui l'étendent bien au-delà des bornes de la nature, & qui ne ſervent

ordinairement qu'à exciter entre les hommes une émulation vicieuse, un combat insensé de luxe, de mollesse, de vanité, pendant que chacun veut exceller au-dessus de ses égaux par l'excès de sa dépense, plutôt que par le retranchement de ses desirs.

Le secours du gouvernement & la protection des loix ne sauroient prévenir toujours la malice de mes ennemis ou de mes concurrens, & les dédommagemens qu'elles me promettent sont si lents, si difficiles à obtenir, quelquefois même si onéreux, & presque toujours si peu proportionnés à mes pertes, qu'une triste expérience m'oblige souvent à les mettre au rang des maux mêmes. Enfin, cette puissance publique, qui ne devroit être employée qu'à conserver les hommes dans la paisible possession des biens naturels ou acquis, dont ils jouissent, devient, au contraire, un prétexte spécieux dont on se sert pour les y troubler,

pour les réduire même souvent à manquer du nécessaire : en sorte qu'elle ne se termine que trop souvent à faire un grand nombre de misérables, pour rendre trop heureux le petit nombre de ceux qui ont part à l'autorité ou qui en servent les passions.

Je connois ou j'éprouve même tous ces inconvéniens, & je sais ce que dit Tacite. *Vitia erunt, donec homines. Hist. lib. 4. c. 74.* Toute société ne se forme qu'entre des hommes, & par conséquent il n'y en aura jamais qui ne soit mêlée de bien & de mal. Mais il ne s'agit point ici de disputer sur la réalité des défauts que je viens d'expliquer. La question se réduit uniquement à savoir, s'ils l'emportent sur les avantages dont la société me fait jouir, & mon parti n'est pas difficile à prendre sur cette question, si c'est toujours ma raison qui me sert de régle.

A la vérité, mon jugement pourroit demeurer suspendu, & je ne sais

même de quel côté il pencheroit, si tous les biens que j'attends de la société dépendoient uniquement de la bonne volonté ou de l'affection de mes semblables. Je raisonnerai peut-être dans la suite sur cette supposition. Mais je n'ai pas besoin de l'examiner ici, parce qu'indépendamment de la bienveillance particuliere des autres hommes, indépendamment même de l'amour qu'ils peuvent avoir pour le bien commun de leurs pareils, je vois que la providence dirige & tempere de telle sorte tous les mouvemens de la société humaine, que j'y trouve une infinité d'agens qui travaillent pour moi sans le savoir, sans me connoître même, & à plus forte raison sans m'aimer.

C'est pour moi que les savans cultivent tant de sciences qui éclairent mon intelligence & qui réglent ma volonté : c'est pour moi que le laboureur, que le vigneron, que tous

ceux qui cultivent la terre font croître les fruits ou nourriſſent les animaux qui ſervent à mon entretien néceſſaire, & qui me fourniſſent même des délices ſuperflus. C'eſt pour moi que les artiſans exercent leur induſtrie ; c'eſt pour moi que le négociant apporte de loin, & ſouvent au péril de ſa vie, tout ce qui peut me convenir par ſon utilité, me plaire par ſa beauté, me charmer même par ſa rareté ; c'eſt pour moi que des troupes nombreuſes veillent ſur les frontieres de mon pays pour en éloigner les ennemis du dehors. Enfin, c'eſt pour moi que les magiſtrats ou les miniſtres ne veillent pas moins pour réprimer les ennemis du dedans, & me faire jouir en paix de tout ce qui m'appartient légitimement.

Je profite donc des travaux de toutes ces profeſſions différentes ; ceux qui les exercent me ſont auſſi utiles que s'ils agiſſoient par une affection particuliere pour ma perſon-

ne : leur intérêt propre, qui prend la place de cette affection, sert le mien si efficacement, qu'avec tout l'amour que j'ai pour moi, de quelqu'autorité que je fusse revétu, quelque soin que je prisse de bien diriger tous les mouvemens de mes semblables, il me seroit presqu'impossible de faire ce qu'ils font d'eux-mêmes pour mon avantage, sans penser à moi & sans que je pense à eux.

Tel est donc le premier caractere des avantages communs de la société; des inconnus y travaillent pour des inconnus; elle est utile à ceux qui ne l'aiment pas, comme à ceux qui l'aiment; elle l'est même à ceux qui la haissent & qui ne paroissent occupés que du desir d'en troubler l'harmonie.

Les maux que j'y puis craindre sont-ils de la même nature ? Renferme-t-elle une multitude d'hommes attentifs à me nuire, comme elle en

renferme une infinité qui travaillent à me servir ?

Mais combien y en a-t-il peu qui me connoissent ? Le nombre de ceux qui peuvent avoir des intérêts opposés aux miens est encore beaucoup plus borné. Ce sont cependant les seuls dont j'aie lieu de me défier. Car quel est l'homme qui veuille me faire du mal, s'il ne croit par-là se faire du bien à lui-même ? La malice humaine ne va pas si loin ; il n'est point de haine, comme je l'ai dit, qui n'ait une cause réelle ou apparente. Ainsi tous ceux qui n'ont aucune raison de me haïr, ou de vouloir me nuire, peuvent bien travailler pour mon avantage, sans y penser actuellement ; mais je n'ai point à craindre qu'ils agissent contre moi sans le vouloir & sans le savoir même. Qu'est-ce donc que le très petit nombre prodigieux d'hommes que je puis regarder en un sens comme mes amis, puisqu'ils agissent pour mon bien, peut-être avec plus d'application, de

capacité, d'aſſiduité que s'ils y étoient engagés par une affection perſonnelle pour moi?

En effet, & c'eſt un ſecond caractere des avantages de la ſociété, le ſervice qu'ils me rendent eſt un ſervice continuel; ils travaillent ſans relâche pour ſuppléer à mon indigence ou à ma pareſſe. A peine ſe permettent-ils quelque repos pendant la nuit; je les vois ſe lever de grand matin, pour me procurer, comme à l'envi, une abondance de biens; je les retrouve encore le ſoir dans la même occupation, & par la plus utile de toutes les illuſions, ne croyant agir que pour eux, ils ne ceſſent jamais d'agir pour moi.

J'obſerve tout le contraire à l'égard des maux qui peuvent m'effrayer dans la ſociété. Je ne redoute ſur ce point, comme je viens de le dire, que le petit nombre de ceux qui me haïſſent. Mais leur haine ou leur mauvaiſe volonté a de grands intervalles. Elle n'agit que dans cer-

tains momens ; ils ne pensent pas, & ils ne sauroient penser toujours à me nuire ; les moyens de le faire leur manquent souvent ; le succès ne répond pas toujours à leurs vœux ; je résiste quelquefois à leur colere, je la dompte ou je la fléchis, je l'adoucis au moins, si je ne puis l'appaiser entierement ; elle s'éteint tôt ou tard, & elle s'use par le tems même ; enfin, elle ne sauroit s'éteindre au-delà du cours de leur vie ; au lieu que la mort même de ceux qui me servent, comme s'ils m'aimoient véritablement, ne me fait aucun préjudice. Ils laissent surement après eux des successeurs qui s'occupent aussi utilement pour moi ; & si ce ne sont pas toujours les mêmes hommes qui me servent, je suis sûr au moins en vivant dans la société, que je ne manquerai jamais de serviteurs.

Reprenons encore ici la distinction des biens & des maux réels, des biens & des maux imaginaires. J'y trouverai un troisieme caractere de diffé-

rence entre les avantages & les inconvéniens de la ſociété.

D'un côté le bien qu'elle m'offre & les maux dont elle me préſerve, ſont des biens ou des maux réels. Elle renferme tout ce qui peut contribuer à ma ſatisfaction raiſonnable, ſoit pour la perfection de mon eſprit, ſoit pour celle de mon corps. Je m'épargne auſſi par elle les maux qui ſont véritablement contraires à l'une ou à l'autre ; elle y a ajouté même une facilité infinie de me procurer cette autre eſpece de biens, ou d'éviter cet autre genre de maux que j'appelle imaginaires.

De l'autre, la haine des hommes & les paſſions qu'elle mene à ſa ſuite, ne s'exercent communément que ſur des biens apparens, dont ils veulent me priver, ou ſur des maux auſſi chimériques qu'ils tendent à me faire ſouffrir. La plupart des peines que j'éprouve par l'animoſité de mes ſemblables dépendent le plus ſouvent de la maniere dont je les conſidere.

Si je ſais les réduire à ce qu'elles ont de réel, elles diſparoiſſent preſque aux regards de ma raiſon. Les biens dont leur inimitié me prive, ſont à-peu-près du même genre, des honneurs & des dignités, dont le poids ſurpaſſe l'agrément; des plaiſirs incertains, peu durables & preſque toujours ſuivis de regrets; un crédit qui m'expoſe à l'envi ſans me rendre plus heureux; un ſuperflu que je puis ne point deſirer; un faſte ſouvent onéreux, que la vanité cherche, que la nature n'exige jamais, & que la raiſon condamne toujours.

Tels ſont les ſujets ordinaires de cette haine ou de ces querelles, qui nous rendent quelquefois le commerce des hommes ſi odieux. Pendant que nous nous occupons à nous diſputer vainement des biens frivoles, nous oublions ce que nous devons à une ſociété, qui nous en procure tant de ſolides, & où les maux qui nous touchent le plus ſont la plupart de telle nature, que notre raiſon

pourroit ou les éviter, ou les adoucir, & les rendre ſupportables, ſi nous étions fideles à la ſuivre.

Retranchons donc d'abord tous les inconvéniens imaginaires, qui ne méritent point d'être mis en parallele avec les biens réels de la ſociété, & réduiſons-nous à ce qui peut être juſtement regardé comme des maux véritables.

Je ſais en effet, qu'il y en a de cette nature, que la ſociété ne me fait point éviter, & je ne cherche point à m'éblouir ſur ce ſujet. Qui pourroit ignorer les dangers réels que toutes les paſſions humaines nous préparent dans les ſociétés les mieux reglées? Qui ne ſait quelle eſt ſouvent l'imperfection ou l'impuiſſance même des loix, la négligence ou la dépravation de leurs miniſtres, l'incapacité ou l'injuſtice de ceux qui exercent la ſuprême autorité? Mais au lieu de faire une déclamation inutile ſur ce ſujet, nous ſerions plus ſages & plus heureux,

ſi nous méditions attentivement ces trois vérités, que je ne ferai qu'indiquer en un mot, pour juſtifier la ſociété contre des reproches qu'elle ne mérite pas, & qui ne ſauroient diminuer la reconnoiſſance que nous lui devons.

1°. Quelque grands que ſoient les maux dont nous nous plaignons, ils viennent des membres plutôt que du corps, au lieu que les biens de la ſociété viennent du corps plutôt que des membres. Elle nous eſt donc utile par ſa nature, & elle ne nous eſt nuiſible que par accident, ou plutôt ce n'eſt pas elle qui nous nuit, c'eſt ſeulement une très-petite partie de ceux qu'elle renferme dans ſon ſein. Lui imputerons-nous donc des malheurs dont elle n'eſt pas coupable, & la raiſon ne nous oblige-t-elle pas, au contraire, à lui rendre graces de tous les avantages qu'elle nous procure par ſa conſtitution même?

2°. Non-ſeulement elle n'eſt point

la cauſe des maux qui nous affligent, mais elle en eſt le remede, & c'eſt par elle ſeule que nous parvenons à en obtenir la réparation. Elle les prévient même autant qu'il eſt poſſible, par la ſûreté qu'elle nous procure, & par cette terreur des loix qu'elle établit comme une eſpece de ſauvegarde autour de chaque particulier.

3°. Je veux que ſon ſecours ne ſoit pas toujours ſuffiſant pour notre repos & notre bonheur. Je veux que ſes remedes ſoient ſouvent tardifs & peu proportionnés à nos maux; je veux enfin, que ceux qui préſident à la ſociété nous faſſent acheter trop cherement la protection qu'ils nous donnent. Avec tous ces défauts, la ſociété nous eſt encore plus avantageuſe que l'état contraire; & ſi quelqu'un en pouvoit douter, il n'auroit, pour s'en convaincre à ſes dépens, qu'à en faire l'expérience.

Rompez, lui dirois-je, tous les liens que la ſociété forme entre les

hommes : mettez - vous pour un moment, au moins par la penſée, dans cet état où l'homme n'auroit rien de commun avec l'homme que la nature. Non-ſeulement vous perdrez avec la ſociété tous ces avantages, dont je n'ai fait que marquer les premiers traits ; non-ſeulement vous vous trouverez abandonné ſans reſſource à votre foibleſſe & à votre indigence naturelle ; mais ces mêmes inconvéniens, qui ſont le ſujet de vos plaintes, & une infinité d'autres que vous ne ſentez pas, que vous ne prévoyez pas même, parce que la ſociété vous en exempte, ſe multiplieront ſans bornes & croîtront à l'infini, parce qu'il n'y aura plus rien qui puiſſe en arrêter le cours. L'innocence ſera ſans protecteur ; le crime ne craindra point de vengeur ; l'homme vivra avec l'homme dans une guerre continuelle, & il ſera véritablement dans cet état qu'Hobbes appelle, *bellum omnium contra omnes.* Etat contraire à la rai-

ſon, & par conſéquent à la nature d'un être raiſonnable; mais ſuite preſqu'inévitable des paſſions humaines, lorſqu'il n'y a plus de frein qui les retienne. Or, ce frein ne peut ſe trouver que dans l'ordre & les loix de la ſociété. Donc elle eſt le ſeul remede des maux qui naiſſent malgré elle dans ſon ſein même, & qui ſeroient infiniment plus grands ſi elle ne ſubſiſtoit pas. Donc à tout prendre, & en faiſant une juſte compenſation des biens & des maux, la ſociété m'eſt plus avantageuſe qu'elle ne peut m'être nuiſible; ſi je veux fuïr ce que j'en appelle les maux, je ne fais que m'y précipiter encore plus, je les aigris au lieu de les guérir; de pénibles qu'ils étoient je les rends inſupportables, & d'une maladie qui avoit ſes remedes ou ſes adouciſſemens, j'en fais un mal incurable.

Achevons la peinture que j'ai commencée de la condition de l'homme.

Outre les avantages généraux que je tire de la ſociété & que je reçois ſouvent, comme je l'ai dit, de ceux même qui n'ont aucune relation avec moi, il en eſt qui dépendent de la bonne volonté de certains hommes à mon égard, comme il eſt auſſi des maux que je puis craindre de leur mauvaiſe diſpoſition pour moi. Le cercle de la ſociété ſe reſſerre infiniment dans cette vue, puiſqu'il ne comprend plus que ceux qui m'environnent de plus près, qui peuvent m'aimer ou me haïr perſonnellement, que je puis aimer ou haïr de la même maniere; en un mot, de ceux qui ſont renfermés dans cette ſphere très-bornée, ou pour parler comme les Cartéſiens, dans ce petit tourbilion qui ſe forme autour de moi. Si je veux donc achever la deſcription que je fais içi des biens que je puis eſpérer, ou des maux que je puis craindre de la part des autres hommes; il me reſte d'examiner quels ſont les moyens les

plus efficaces dont je me ſers pour obtenir les uns, ou pour éviter les autres, en agiſſant ſur la volonté de mes ſemblables, & ce ſera par ce dernier trait que je finirai tout ce qui regarde la connoiſſance de mon état à leur égard. Connoiſſance qui m'eſt abſolument néceſſaire pour bien approfondir la queſtion générale que j'ai entrepris de réſoudre.

Quand je conſidere ici les voies par leſquelles je peux me rendre les autres hommes favorables, ou les empêcher au moins de me nuire, je n'entends parler que de celles qui dépendent de moi ſeul, & que j'appelle, par cette raiſon, des moyens du premier ordre. Tout ce que la force, l'adreſſe ou l'induſtrie de mes amis peut y ajouter, lorſqu'ils ſe joignent à moi, ſuppoſe la premiere eſpece de moyens; je veux dire, qu'il faut que j'aie agi d'abord ſur la volonté de ceux qui me prêtent leurs ſecours, avant que d'agir par eux ou avec eux ſur d'autres hom-

mes, & c'eſt par cette raiſon que ces moyens qui ſont entre les mains de mes amis ou de mes alliés, plutôt que dans les miennes, ne doivent étre appellés que des moyens du ſecond ordre. Il n'en eſt point queſtion ici, ou je dois ſeulement expliquer ce qu'il m'eſt poſſible de faire par mes ſeules forces pour me procurer, ſoit directement ou indirectement, les biens qne je deſire, ou pour me préſerver de la méme maniere des maux que je crains.

Or, en me réduiſant à cette idée, je ne vois que trois voies qui s'offrent à moi.

La premiere eſt celle de la force ou de la contrainte.

La ſeconde conſiſte dans la fraude & dans l'artifice, dont je puis me ſervir, pour dérober par la ruſe ce que je ne ſaurois emporter par la violence.

La derniere eſt de travailler à gagner l'affection de mes ſemblables, par le bien que je leur fais, ou par mon

mon attention à détourner d'eux le mal qui les menace, afin d'obtenir de leur bonne volonté pour moi, ce que je ne puis leur ravir par la force, ou leur soustraire par l'artifice.

Je pourrois bien ajouter ici une quatrieme voie, c'est celle de la persuasion; mais elle s'opére en deux manieres différentes. Car, ou elle n'a point d'autres armes que la raison, ce qui lui fait donner plus proprement le nom de conviction, & alors il est rare de voir le commun des hommes entraînés par cette voie, sur-tout quand leurs passions y résistent; que je serois souvent fort à plaindre, si j'étois réduit à une si foible ressource! Ou elle emprunte le secours de leurs intérêts, de leur amour pour le plaisir, ou en général pour tout ce qui leur paroît un bien, en quoi consiste, si l'on veut parler exactement, ce qu'on appelle l'art de la persuasion, & en ce cas elle retombe dans la troisieme voie, puisqu'elle ne m'est avantageuse

qu'autant que j'engage les autres hommes à m'être favorables par la vue du bien que je montre à leurs yeux, comme le prix de celui que j'attends de leur affection pour moi.

Je me renferme donc dans ces trois voies que j'ai expliquées, & pour en mieux juger je les considere, non par rapport à un seul acte ou à une seule action particuliere, mais dans un état constant & habituel; parce que c'est cet état qui peut seul former le véritable bonheur, ou le véritable malheur de l'homme.

Je remarque donc que la premiere voie peut me réussir quelquefois dans des momens de surprise, mais qu'à la longue, il est impossible que je n'aie sujet de m'en repentir, en voyant retomber sur moi le mal que j'aurai voulu faire aux autres.

Comme la force, dont je parle ici, n'est qu'une force corporelle, il faut bien que je sois assujetti sur ce point aux loix générales qui président aux

mouvemens ou au choc & aux impulſions réciproques de tous les corps. Le ſuccès de mes entrepriſes dépendra toujours de la proportion qui ſe trouvera entre mes forces & celles d'un autre homme, ſi je combats contre lui ſeul à ſeul, & il faudroit que j'euſſe celles d'Hercule, pour ne pas avoir au moins autant à craindre qu'à eſpérer en prenant cette voie.

Mais puiſque, ſuivant l'ancien proverbe, Hercule lui-même n'étoit pas aſſez fort pour ſe battre ſeul contre deux, que m'arrivera-t-il, ſi pluſieurs hommes ſe réuniſſent contre moi, comme ils ne manqueront pas de le faire, pour arrêter les ſuites d'une violence que chacun commencera à craindre pour ſoi ? Irai-je auſſi chercher de ma part des troupes auxiliaires? Mais qui empêchera les autres d'en faire autant que moi ? Ou nos deux troupes ſeront égales, & alors l'avantage ne ſera pas moins incertain que dans le pre-

mier cas, où je n'avois affaire qu'à un ſeul homme; tantôt vainqueur & tantôt vaincu, toujours en danger de l'être, je paſſerai ma vie dans le trouble & dans l'agitation, ſans jamais avoir un moment de repos & de ſécurité. Eſt-ce donc là le chemin que la raiſon enſeigne à mon amour-propre pour acquérir les biens, ou pour éviter les maux qui excitent ou mes deſirs ou mes craintes? Dirai-je que ma troupe ſera plus nombreuſe ou plus forte que celle de mes adverſaires? Mais par quel bonheur aurois-je cet avantage plutôt qu'eux? Comment même parviendrai-je à avoir une troupe qui s'arme pour moi? Comment me procurerai-je ces défenſeurs, ſi je n'ai point d'autre voie que la force pour agir ſur la volonté des autres hommes? Il faudra donc que je commence par exercer ma violence, ſur ceux mêmes que je veux obliger de devenir les inſtrumens ou les appuis de la mienne contre d'autres

hommes ; mais ſi je les attaque en détail & un à un, il eſt très-douteux que je ſois le plus fort, & ſi moi ſeul j'en attaque pluſieurs, je ſerai certainement le plus foible ; je retombe donc toujours dans le même inconvénient, & je ne fais qu'un cercle vicieux, mais qui, par cette raiſon même, me montre évidemment que la voie habituelle de la force ne ſera jamais pour moi qu'un moyen inutile, toujours dangereux & preſque toujours funeſte ou à mon bonheur, ou à ma vie même.

Tout cela feroit vrai quand on ſuppoſeroit que les hommes vivroient encore diſperſés dans les forêts ou ſur les montagnes. Que ſera-ce donc ſi je me conſidere dans la ſociété civile, dont le premier objet eſt d'empêcher de réprimer ou de punir toutes les violences particulieres, & où, comme je l'ai déja dit, quiconque attaque un des membres eſt cenſé attaquer tout le corps entier armé contre lui.

Mais les réflexions que je viens de faire ſur la voie de la violence s'appliquent également à la deuxieme, je veux dire, à celle de la fraude ou de l'artifice ; & le caractere du fourbe ou de l'impoſteur ne ſera ni plus facile à ſoutenir long-tems, ni plus heureux à la fin, que celui de l'homme plus ſimple dans le mal, qui aura mis toute ſa confiance dans ſa force corporelle.

Ou il ne donnera aux autres aucun ſigne d'affection ou de bienveillance, cherchant ſeulement à leur tendre des piéges, à mettre à profit leur crédulité, ou plutôt à en abuſer continuellement ; mais en ce cas, s'il a le bonheur dangereux de ſurprendre d'abord ceux qui ne ſeront pas en garde contre lui, ce premier ſuccès de la ruſe ne ſoulevera pas moins les autres hommes contre ſon auteur, que celui de la violence ; ils ne manqueront donc pas de ſe réunir contre lui. Cherchera-t-il alors à ſe fortifier par le nombre ? Mais

comme il ne connoît point d'autre moyen que la fraude pour agir ſur la volonté de ſes ſemblables, il faudra donc qu'il trompe auſſi ceux qu'il voudra s'aſſocier, pour en tromper d'autres par eux; &, ce qui eſt encore plus difficile, il faudra qu'il trompe ces premiers inſtrumens de ſa fraude, ſans leur faire ou ſans leur promettre aucun bien, ſans les amuſer même par une apparence d'amitié. Mais outre qu'il ne peut rien faire que ſes ennemis ne faſſent auſſi, parce que tous les hommes ont naturellement le même pouvoir que chaque homme, il eſt bien ſûr que ceux qui paroîtront toujours prêts à ſervir leurs amis & à leur donner des marques réelles de leur affection, en auront auſſi un plus grand nombre, & par conſéquent qu'ils ſeront toujours les plus forts, ſoit qu'il n'y ait encore aucune ſociété reglée entre les hommes, ſoit qu'on la ſuppoſe déja établie; & cela ſera même encore plus vrai dans ce dernier cas,

& parce que le corps entier de la ſociété, ou ceux qui la gouvernent, s'éleveront encore plus contre un homme que ſes fraudes & ſes trahiſons continuelles feront regarder comme une peſte publique.

Ou ſi l'on fait une autre ſuppoſition, & ſi l'on prétend que pour mieux réuſſir dans ſes artifices, il ſaura ſe couvrir des dehors d'une bienveillance apparente, enſorte qu'il rendra même des ſervices à ceux qu'il voudra engager dans ſes intérêts, ou qu'il méditera de perdre plus ſûrement dans la ſuite, cette ſeconde hypotheſe me fera ſentir deux vérités également importantes.

1°. On ne ſauroit s'y réduire, ſans reconnoître ouvertement que la voie de la fraude, conſidérée ſeule en elle-même, eſt auſſi inutile, ou plutôt auſſi nuiſible à celui qui la prend, que celle de la violènce; puiſqu'on avoue, que s'il veut s'en ſervir avec ſuccès, il eſt obligé, ou de la tempérer par un mélange d'af-

fection réelle, au moins pour quelques-uns de ses semblables, ou de la déguiser, de la masquer, pour ainsi dire, du voile d'une bienveillance simulée, sans quoi, devenant bien-tôt odieux à ses alliés même, & détesté de tous les hommes, il tomberoit enfin dans le piége qu'il auroit tendu aux autres. Je puis donc distinguer deux choses dans le personnage qu'on feroit agir de cette maniere.

L'une est le dessein qu'il a de tromper & de nuire, l'autre est cette affection apparente, qui n'est que le moyen dont il se sert pour tendre plus sûrement à sa véritable fin. Le premier est une suite de la haine telle que je l'ai définie par rapport à la matiere présente, c'est-à-dire, de cette inclination malfaisante pour les autres & bienfaisante pour soi, qui en est le vrai caractere. La derniere appartient à l'amour, ou du moins elle en emprunte les marques extérieures; mais si la premiere agit

ſeule, elle eſt fatale à celui qui y met ſa confiance, comme l'avouent les auteurs même de l'hypotheſe que j'examine. La derniere, à la vérité, eſt quelquefois avantageuſe, juſqu'à ce que le maſque tombe, & que la vérité ſe découvre. Mais elle ne l'eſt que par l'apparence de l'amour. Donc ſi l'artifice & la fraude peuvent m'être utiles pour un tems, ce n'eſt point en tant qu'ils naiſſent du deſſein de nuire, ou en tant qu'ils appartiennent à la haine, c'eſt ſeulement en tant qu'ils ſe cachent ſous un deſir apparent de faire du bien, ou qu'ils prennent l'image ou la vraiſemblance de l'amour, dont ils tirent toute leur force, & à qui ſeul ils ſont redevables du ſuccès paſſager dont ils s'applaudiſſent.

2°. Ce ſuccès, en effet, ne ſauroit durer long-tems, le bonheur de la fraude eſt préciſément ce qui donne lieu d'en rechercher & d'en découvrir la cauſe. L'impoſture une fois dévoilée, comme elle l'eſt tôt

ou tard, met tous les hommes en garde contre celui qui s'eſt ſervi trop heureuſement de cette voie. Il devient incapable de nuire à un plus grand nombre, parce qu'il a réuſſi dans le deſſein de nuire à un ſeul, & l'apparence de l'amour dont il a abuſé, ſe tourne tellement contre lui, qu'on ne le croit pas même lorſqu'il aime véritablement.

Ainſi toute fraude ou tout artifice a ces deux caracteres; l'un de ne réuſſir qu'en empruntant le dehors de l'affection; l'autre, de ne pouvoir même s'aſſurer par-là un ſuccès durable, ou plutôt de devenir bien-tôt funeſte à celui qui en eſt l'artiſan, en le démaſquant par ſes ſuccès mêmes.

Mais ſi la violence, réprimée ſûrement par une plus grande force, retombe toujours ſur ſon auteur; ſi la tromperie & la fraude ſont enfin auſſi malheureuſes, il ne me reſte donc que la troiſieme voie dont j'ai parlé d'abord, pour agir ſur la volonté de mes ſemblables d'une maniere qui

me ſoit véritablement & conſtamment utile, c'eſt-à-dire, qu'il faut que par une diſpoſition réellement bienfaiſante, je rende ſervice à ceux de qui je veux en recevoir, ou que je les préſerve des maux dont je ſuis en quelque ſorte le maître, afin de les engager par-là à me traiter de la même maniere, & à faire pour moi ce que j'aurai fait pour eux.

Je ſens, à la vérité, que cette voie a auſſi ſes inconvéniens, ou plutôt ſes peines, ſur-tout ſi j'en juge ſur la foi de mes paſſions : il faudra que j'y réſiſte ſouvent pour ne pas exciter celles des autres hommes; il faudra que je ménage leurs intérêts, ſi je veux qu'ils ménagent les miens : en un mot, je ſerai obligé de ſupprimer une partie de mes deſirs pour aſſurer le ſuccès de ceux que ma raiſon approuve le plus; & je ne ſaurois douter que cette réſiſtance, ce ménagement, cette modération n'incommode, ne gêne, ne contriſte ſouvent mon amour-propre. Mais

après tout, n'eſt-ce pas un parti forcé pour moi, puiſque celui de la violence ou de la fraude me préparent des peines ſans comparaiſon plus grandes, & me menacent toujours d'une fin funeſte ?

En effet, le ſuccès de ces divers moyens eſt bien différent ; ſi je fais du mal à mes ſemblable, j'amaſſe tous les jours, pour ainſi dire, un tréſor de colere ſuſpendu ſur ma tête, qui m'écraſera tôt ou tard, & qui me fera ſouffrir beaucoup plus de maux que je n'en aurai fait aux autres : au contraire, ſi je leur fais du bien, j'en ſuis d'abord payé comptant par le plaiſir tranquille que j'en reſſens, comme je l'ai dit ailleurs ; & ce bien que je leur fais eſt comme une avance utile qui me rend avec uſure dans la ſuite beaucoup plus de biens que je n'en aurois pu acquérir par tous les maux dont je les aurois accablés.

Je trouve même cette vérité tellement gravée dans le cœur de tous

les hommes, qu'il n'en eſt preſque point qui ne ſe porte naturellement à témoigner de l'eſtime & de l'amitié à ceux dont il eſpere quelqu'avantage. Telle eſt au moins la premiere voie que l'eſprit humain ſe plaît à tenter : obtenir de bon gré ce qu'il deſire a quelque choſe de plus agréable pour lui que de l'arracher par force ; & il y a peu d'hommes qui ne diſent comme Cinna :

> Pour jouir de ſes dons, faut-il l'aſſaſſiner ?
> Et faut-il lui ravir ce qu'il me veut donner ?

Il n'eſt pas même juſqu'aux enfans qui ne ſemblent avoir appris de la nature à gagner, par des marques extérieures de tendreſſe, par des diſcours flatteurs, par des careſſes innocentes, par le ſon même de leur voix, ceux dont ils attendent un bien ou un plaiſir proportionné à leur âge. Qu'on diſe, ſi l'on veut, que ſi l'homme agit ainſi, c'eſt parce qu'il ſent ſa foibleſſe ; mais a-t-il

tort de la ſentir, puiſqu'il eſt foible en effet? & ne ſuit-il pas, au contraire, le véritable eſprit de la nature, lorſqu'il veut s'attacher par l'amitié ceux qu'il ne peut s'aſſujettir par la force? C'eſt ce que j'examinerai bientôt avec plus d'attention. Il me ſuffit d'avoir obſervé ici cette eſpece d'indication naturelle qui eſt favorable à la voie de l'affection & de la bienveillance: je ne raiſonne pas encore, & je me contente d'expliquer les faits généraux dont je tirerai ailleurs les conſéquences.

Diſons donc enfin, dans la même vue, que non-ſeulement le commun des hommes, mais les plus grands ſcélérats, je veux dire ceux qui conſpirent, les uns avec les autres, contre les biens, le repos, la vie de leurs ſemblables, atteſtent, ſans y penſer, combien le ſecours d'une affection réciproque eſt néceſſaire à l'homme, lors même qu'il ne penſe qu'à nuire aux autres hommes. Quel eſt le lien qui les unit & qui forme

entr'eux une ſociété criminelle, mais ſûre, mais fidelle, mais utile au ſuccès de leurs deſſeins? Eſt-ce la violence ou la fraude? Ils ſentent tous qu'un homme ſeul ne ſauroit en obliger pluſieurs, par ces deux voies, à devenir les complices, les flatteurs ou les inſtrumens de ſa cupidité. C'eſt donc par des effets réels d'une amitié ſincere ou contrefaite que s'uniſſent les voleurs mêmes ou les corſaires; & Socrate a eu raiſon de dire que ceux qui violent la foi à l'égard du reſte des hommes, ſont obligés de la garder entr'eux; ſans quoi ils deviendroient véritablement ſemblables à ces ſoldats de Cadmus, qui n'avoient des armes, & qui ne ſavoient les manier avec force & avec adreſſe que pour ſe détruire mutuellement.

Ainſi, de quelque maniere que j'enviſage le genre humain, ſoit que j'y étudie la conduite de ceux qui ſont portés à faire du bien à leurs ſemblables, ſoit que je conſidere l'état de ceux mêmes qui ne penſent

qu'à leur faire du mal, tout concourt à me faire comprendre que ni la voie de la violence, ni celle de la fraude ne me sont véritablement avantageuses pour agir sur une volonté indépendante de la mienne ; & que la troisieme voie, c'est-à-dire, celle d'une bienveillance, prouvée par les effets, est la plus sûre ou plutôt la seule dont je puisse me promettre un succès durable.

C'est donc par ce dernier trait que j'acheve la peinture de ma véritable situation à leur égard, & que je termine en même tems ces recherches préliminaires que j'ai cru devoir faire avant toutes choses pour me mettre à portée de bien juger si c'est l'amour ou la haine qui est l'inclination la plus naturelle à l'homme par rapport à ses semblables. J'ai étudié d'abord, autant qu'il m'a été possible, la nature & les différens caracteres de cet amour ou de cette haine; j'ai examiné ensuite, avec autant d'attention, non-seulement ce que l'homme

est en lui-même, mais ce qu'il est par rapport à ceux qui sont formés de la même pâte que lui.

Je connois donc à présent ce que c'est qu'aimer & que haïr ; je connois la véritable situation de celui qui doit opter, soit entre ces deux sentimens, soit entre les différens effets qu'ils produisent ; & c'est par ces deux genres de connoissances que je crois être enfin parvenu à l'état où mon esprit avoit besoin d'arriver pour entreprendre de résoudre le grand problême qui fera le sujet de ma Méditation suivante.

NEUVIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Est-ce l'amour ou la haine de l'homme pour ses semblables qui est conforme à sa nature ? Divers sens du terme naturel. *Rien ne mérite ce nom à l'égard de l'homme, que*

ce qui tend à la perfection & au bonheur de ſon être. Vivre ſelon la nature, c'eſt d'abord vivre ſelon la volonté & l'intention du créateur, qui a marqué à tous les êtres la fin à laquelle ils doivent tendre, & la voie qui peut les y conduire: c'eſt dans un autre ſens, vivre ſelon ce qui convient à l'idée que nous avons de la nature des êtres, de l'homme, par exemple, ou ſuivre en toutes choſes la route qui le conduit plus ſurement à ſa véritable fin, qui eſt d'être auſſi parfait & heureux que la meſure de ſon être l'exige. Deux voies pour découvrir cette volonté de Dieu, 1°. l'idée que Dieu nous donne de ſon être. 2°. La maniere dont nous voyons qu'il meut & dirige ſes ouvrages; les rapports qu'il a mis entre les cauſes & leurs effets, entre la fin & les moyens. Il réſulte évidemment, ſoit de l'idée de Dieu, ſoit de la maniere dont il a formé & dont il gouverne les hommes, qu'ai-

mer mes ſemblables, c'eſt ſuivre l'impreſſion, le vœu & la deſtination de la nature. Dieu aime les hommes, & l'amour qu'il a pour eux, eſt un amour gratuit, un amour bienfaiſant, un amour conſtant, un amour enfin qui tend à nous unir à lui pour nous faire jouir de ce bien immenſe qui eſt lui-même. Or Dieu veut que je lui reſſemble ; & c'eſt ſa volonté qui forme l'ordre de la nature, ou qui eſt la nature même de chaque être : il eſt donc vrai non-ſeulement que je dois aimer tous les hommes, mais qu'il m'eſt naturel de les aimer ; & que pour ſuivre le vœu ou l'impreſſion de la nature, mon amour pour mes ſemblables doit, autant qu'il eſt poſſible, avoir les mêmes caracteres que l'amour divin. Ce n'eſt pas ſeulement dans l'idée de Dieu que je découvre cet ordre & cette deſtination de la nature à laquelle je me conforme en aimant mes ſemblables : je trouve auſſi une preuve ſenſible

de cette destination dans la maniere dont le créateur produit & gouverne ses ouvrages, & l'homme en particulier, dans ce qu'il fait en lui, par lui & pour lui. C'est Dieu qui est le lien & comme le médiateur universel de tout le commerce qui est entre les hommes. Le pouvoir réciproque que nous avons d'agir les uns sur les autres seroit toujours stérile, si Dieu, par son opération, ne le rendoit efficace : nouvelle preuve que je dois aimer mes semblables, & que tel est l'ordre de la nature. Le désir d'être heureux offre plusieurs raisonnemens très-convaincans pour établir la même vérité. De ce principe simple, qu'il est naturel à un être raisonnable de vivre selon la raison, ou selon ce que la raison lui représente comme convenable à sa nature, de ce principe, dis-je, naissent quatre démonstrations claires & précises contre l'erreur d'Hobbes & de ses partisans. Il me suffit de

rentrer dans mon cœur pour y reconnoître une inclination ſecrette & naturelle, qui me fait chérir la ſociété de mes ſemblables, ſoit que je conſidere celle qui me lie avec tous les hommes en général, ſoit que je faſſe attention à ces ſociétés particulieres, que le mariage, la parenté, les alliances, l'amitié, l'intérêt d'une commune patrie peuvent former entre les hommes : c'eſt par un inſtinct naturel que nous préférons la ſociété à la ſolitude : raiſons de cette préférence. Un amour-propre éclairé & raiſonnable m'inſpire de vivre avec les hommes dans la diſpoſition conſtante & dans l'exercice aſſidu d'une bienveillance qui m'attire les effets de leur affection. Erreur & contradictions de ceux qui ſoutiennent que Bellum omnium contra omnes *eſt le premier état du genre humain ; & que cet état dureroit encore ſi la crainte ne l'avoit fait ceſſer en prenant les apparences de l'amour. Vaine objec-*

tion priſe de l'exemple de tant d'hommes violens, injuſtes, livrés à la haine & aux paſſions qu'elle traîne à ſa ſuite. De ce principe d'Hobbes, que l'homme s'aime naturellement lui-même, on déduit par des conſéquences néceſſaires & évidentes, cette vérité, que l'homme eſt né pour aimer ſes ſemblables; & qu'en le faiſant, il ſuit les plus légitimes mouvemens de la nature.

EST-IL donc vrai que l'homme naiſſe avec une haine ou une averſion dominante pour ſes ſemblables, c'eſt-à-dire, pour tout le genre humain? Dois-je croire, au contraire, que le premier mouvement ou la pente naturelle de ſon ame le porte à aimer ceux dont une nature commune ſemble lui faire deſirer la ſociété, & de qui il peut recevoir de ſi grands biens? C'eſt le célebre problême dont je dois chercher, à préſent la ſolution.

J'y remarque, du premier coup-d'œil, un terme important, qui peut être la clef ou le dénouement de tout le reste, & qu'il m'est essentiel de définir exactement, si je veux bien poser l'état de la question & la mettre d'abord dans tout son jour. Ce terme est celui de *naturel;* & j'examine avant toutes choses ce qu'il signifie, lorsqu'on demande si c'est l'affection ou la haine de l'homme pour ses semblables qui mérite d'être regardée comme vraiment conforme à sa nature.

L'usage semble avoir rendu cette expression équivoque en quelque maniere : on l'applique très-souvent à ce qui est l'effet d'une disposition générale de la nature ; mais on s'en sert aussi quelquefois pour exprimer seulement ce qui est le plus ordinaire, ou ce que les hommes font le plus communément. Quel est donc celui de ces deux sens qui convient à la question présente ? C'est ce que je ne saurois mieux déterminer qu'en consultant, selon la méthode que j'ai

ſuivie en d'autres occaſions, l'idée primitive, &, pour ainſi dire, originale, que le terme de *naturel* préſente à mon eſprit.

Je ne puis douter d'abord qu'il ne ſignifie ce qui eſt compris dans l'eſſence de chaque être, ou dans les propriétés qui conſtituent ou qui me font connoître cette eſſence, & en même tems la fin à laquelle je juge qu'elle eſt deſtinée.

C'eſt ainſi que je dis qu'il eſt *naturel* à l'homme d'avoir un corps d'une certaine forme & capable de certains mouvemens, & une ame qui a la faculté de connoître & d'aimer le vrai & le bien, ou que ſa nature conſiſte à être un tout compoſé de matiere & d'intelligence, qui, par les opérations de ces deux ſubſtances, peut tendre à ſa perfection & à ſon bonheur: j'exprime même, ſi je veux, toutes ces notions d'une maniere plus courte & plus abrégée, quand je dis qu'il eſt *naturel* à l'homme d'être un animal raiſonnable; & le terme de *natu-*

rel, pris dans ce ſens, a préciſément la même ſignification que celui d'*eſſentiel.*

Mais il n'eſt pas réduit à ne ſignifier que ce qui appartient néceſſairement à l'eſſence de chaque être ; il s'étend à ce qui en eſt une ſuite directe & immédiate, ou, pour m'expliquer avec encore plus de clarté & de préciſion, à ce qui dépend ſi évidemment de ſes facultés principales, qu'on peut dire qu'il n'en eſt que le ſimple exercice, ou que ces facultés mêmes réduites en acte ; enſorte que ſi cet être agit autrement, il me paroît démentir ſa nature, la contredire en quelque maniere & aller directement contre ſa fin.

Ainſi, quand je conſidere les animaux privés de raiſon, je n'applique pas moins le terme de *naturel* aux mouvemens qui ſe paſſent en eux pour la conſervation de leur vie, pour la propagation de leur eſpece, pour la nourriture de leurs petits, qu'à la faculté même qu'ils ont d'exercer ces

mouvemens, qui ne ſont en eux que des ſuites immédiates ou des effets directs de la diſpoſition phyſique de leur machine, ou une puiſſance réduite en acte, par laquelle ils tendent, autant qu'il leur eſt poſſible, à la perfection de leur nature & à la fin pour laquelle ils ont été créés.

Je ne juge pas autrement de l'homme, quand je n'enviſage en lui que ce qui dérive le plus immédiatement de ſon eſſence, ſans faire attention à ce qui nait du caprice de ſa liberté.

Par rapport à ſon corps, je dis qu'il fait naturellement tout ce qui dépend de lui pour la conſervation de ſa vie & des biens qui peuvent en aſſurer ou en prolonger la durée. L'imprudence de ceux qui agiſſent comme s'ils étoient les plus grands ennemis de leur corps ou de leur fortune, ne donne aucune atteinte à l'idée que j'ai de ce qui leur eſt vraiment *naturel*, & ne me fait point dire que l'homme travaille naturellement à ſa deſtruction & à ſa ruine.

Quelque grand que soit le nombre des débauchés ou des dissipateurs, je n'en conclus point que ce qui est le plus commun soit aussi le plus naturel ou le plus conforme à la nature; je vois même que ceux qui ont eu le malheur d'abuser le plus de leur santé ou de leurs biens sont souvent les premiers à reconnoître que la violence des passions l'a emporté chez eux sur le vœu ou sur l'inclination générale de la nature.

Si je parle de l'homme, par rapport à son ame, je m'explique encore de la même maniere, lorsque j'examine plutôt ce qu'il est que ce qu'il fait. Je dis qu'il est *naturel* à l'homme de diriger son esprit à la connoissance du vrai & son cœur à la possession du bien qui peut le rendre heureux. Je ne distingue point les actes directs qu'il fait pour y parvenir, du pouvoir qu'il a de les faire; l'un & l'autre me paroissent également naturels, parce qu'en effet l'acte est du même genre que la puis-

fance qui le produit ; d'où il fuit que s'il eft *naturel* à l'homme de pouvoir faire une chofe, il lui eft naturel auffi de la faire. En un mot, quiconque a ce pouvoir, a la nature de l'homme, & quiconque l'exerce, agit felon cette nature. Or, qu'y a-t-il de plus naturel à chaque être que d'agir felon fa nature ? Et fi quelqu'un s'avifoit d'en douter, ne reffembleroit-il pas à un homme qui conviendroit bien qu'il eft naturel à un oifeau d'avoir des ailes dont le mouvement peut foutenir fon vol, mais qui ne voudroit pas avouer qu'il lui eft auffi naturel de voler ?

Pourquoi donc nous arrive-t-il fouvent de juger des actions de notre ame autrement que nous ne jugeons des mouvemens qui fe paffent dans les bêtes, ou de ceux méme que nous donnons à notre corps ? Pourquoi difons-nous, fans héfiter, qu'il eft naturel à un animal de faire ce qui convient à fa nature, ou qu'il eft naturel à l'homme de veiller à fa con-

ſervation, à la ſûreté, au bien-être de ſon corps, pendant que nous ſentons une eſpece de répugnance à prononcer auſſi déciſivement qu'il eſt naturel à notre ame d'uſer tellement de ſes facultés, qu'elles la conduiſent à ſa perfection & à ſon bonheur? Ne ſeroit-ce point parce que d'un côté le principe qui agit dans les bêtes nous paroît différent de celui qui agit dans l'homme; & de l'autre, parce que nous ſommes bien plus frappés de ce qui convient à notre corps que de ce qui eſt avantageux à notre ame? Développons encore plus ces deux penſées.

1°. Nous voyons les animaux aſſujettis à une eſpece de loi méchanique ou à ce que nous appellons un inſtinct, toujours ſemblable à lui-même dans chaque eſpece, & qui, dans les mêmes circonſtances, ne manque point de produire les mêmes effets, ſelon l'ordre que Dieu a établi. Nous reconnoiſſons donc ſans peine, dans l'uniformité de leurs actions, la main

qui les a formés, parce qu'il n'y a point de différence entre ce qu'ils font & ce qu'ils doivent faire, suivant la constitution de leur être, à moins qu'une force étrangere n'en arrête ou n'en change le cours. Les exemples chez eux ne sont jamais contraires aux loix ; on n'y voit aucune contrariété entre les effets de la nature & d'un caprice indépendant de l'ordre commun : ensorte que dans ce qu'ils font on ne sauroit opposer ce qui est le plus ordinaire à ce qui est le plus naturel, parce que ces deux choses, qu'on distingue trop souvent parmi nous, n'en font qu'une dans la nation des animaux.

L'homme au contraire, a reçu du Ciel le don de la liberté, qui devient le principe d'une grande partie de ses actions ; don inestimable en lui-même & dans les vues de son auteur, mais dont l'effet est toujours incertain & souvent dangereux entre les mains d'un être susceptible de toutes les illusions des passions. Ce don ren-

ferme ſans doute la faculté d'en faire un bon uſage : mais nous ne ſerions pas véritablement libres ſi nous n'avions auſſi le pouvoir d'en abuſer ; & telle eſt la ſource de cette triſte diſtinction que nous ſommes obligés de faire entre l'homme & la bête, en avouant, malgré nous, que les animaux, privés de raiſon, ſont naturellement ce qu'ils doivent faire, ſuivant la condition de leur être ; au lieu que l'homme, qui joint à l'intelligence une liberté dont il abuſe, fait ſouvent ce qui eſt directement contraire à ſa nature. Ce déſordre devient ſi commun, que nous le regardons preſque comme naturel : nous jugeons par ce que les hommes ſont plutôt que par ce qu'ils doivent faire. Les mœurs ne ſoumettent pas ſeulement les loix à leur empire ; elles y aſſerviſſent auſſi l'eſprit qui fait les loix ; ainſi, ce qui eſt le plus ordinaire nous paroît enfin le plus conforme à la diſpoſition de notre être ; & telle eſt la premiere cauſe

de la confuſion de nos idées ſur ce ſujet. L'habitude de mal faire, ſi commune parmi les hommes, nous en impoſe juſqu'au point que nous nous accoutumons à la regarder non-ſeulement comme une ſeconde nature, mais comme la nature même.

2°. Tout ce qui regarde le bien & le mal de notre corps fait ſur nous des impreſſions plus vives & plus profondes que ce qui n'intéreſſe que notre ame; parce que le ſenſible nous affecte tout autrement que l'intelligible. Or, il y a un mal ſenſible qui ſuit ordinairement de près tout ce que nous faiſons de nuiſible à la ſanté, à la force, à l'intégrité de notre corps: au contraire, le mal que nous faiſons à notre ame agit plus ſur l'intelligence que ſur le ſentiment. Nous ne voyons point diſtinctement cette eſpece de diminution qu'il cauſe dans notre être, ou cet obſtacle qu'il met à ſa perfection & à ſon bonheur: le déplaiſir que nous en reſſentons a quelque

chofe de fi léger ou de fi fuperficiel, en comparaifon de la douleur qui accompagne les maux du corps, qu'il nous touche peu, & que fon impreffion s'efface bien plus aifément. Nous fommes donc avertis par des fentimens beaucoup plus pénibles, lorfque nous avons péché contre la loi de la nature à l'égard de notre corps, que quand nous l'avons violée par rapport à notre ame; & de là vient que nous nous trompons fi fouvent dans l'application que nous faifons à fes mouvemens ou à fes actions du terme de *naturel*.

Mais après tout, le véritable fens de ce terme eft indépendant de l'abus que l'homme peut faire d'une liberté qui le diftingue des bêtes ou de la préférence qu'il donne aux intérêts de fon corps fur ceux de fon ame.

La raifon, qui doit régler toutes mes penfées, ne permet pas qu'en parlant des opérations de mon efprit ou de mon cœur, je donne au terme de naturel une fignification différen-

te de celle que j'attache à cette expression, lorſque je parle des bêtes ou de mon corps. Je ne conſulte que la nature même dans ce dernier cas ; & encore une fois la multitude des hommes qui s'en écartent ne me porte point à appeller *naturel* ce qui réſiſte à l'idée que j'ai de leur nature. Pourquoi donc ne ſuivrois-je pas la même regle, quand j'examine ce qui mérite d'être regardé comme *naturel* par rapport à leur ame ?

Cette liberté, dont ils ſe ſervent ſouvent contr'eux-mêmes, ne peut leur avoir été donnée que pour leur perfection & pour leur félicité : elle y tend, en effet, lors même qu'elle s'en éloigne le plus, & elle ne s'écarte de ces deux objets que parce qu'elle les cherche où ils ne ſont pas. Il lui eſt donc auſſi *naturel* de ſe ſervir de ſa liberté pour ſe rendre parfaite & heureuſe, qu'il lui eſt naturel d'être libre, puiſque c'eſt pour cette fin que ſa liberté lui a été accordée, & qu'elle réſiſte à ſon

eſſence même, lorſqu'elle en fait un autre uſage. La ſeule différence que la liberté met entre l'homme & les bêtes eſt qu'elles font néceſſairement ce qui convient au bien de leur être; au lieu que l homme agit librement pour la conſervation ou la perfection du ſien : mais comme cette différence ne détruit point en lui l'impreſſion ou la deſtination de la nature, elle ne ſauroit auſſi apporter aucun changement au véritable ſens du terme *naturel.*

Je dois dire la même choſe ſur les différens effets que les biens du corps & les biens de l'ame font ſur moi : quelqu'inégales qu'en ſoient les impreſſions, l'idée que j'ai de ma nature demeure toujours la même, & celle de ce qui convient à cette nature n'en eſt pas moins une ſuite néceſſaire, lorſque je l'applique à mon ame, que lorſque j'en juge par rapport à mon corps. Je puis bien être plus touché des avantages de l'une de ces deux ſubſtances que de ceux

de l'autre ; mais ce n'eſt pas par mon ſentiment ſeul, c'eſt par mes idées, qui le corrigent ou qui le perfectionnent, que je dois connoître ce qui m'eſt véritablement *naturel*, puiſque je ſuis un être intelligent comme un être ſenſible ; & lorſque je conſulte ces idées, je ne puis concevoir par quelle raiſon je refuſerois le nom de *naturel* aux actions qui conviennent à la perfection de mon ame, pendant que je le donne à celles qui tendent à la perfection de mon corps.

Concluons donc de ces réflexions, que je dois appeller *naturel*, tout ce qui naît, pour ainſi dire, de l'eſſence ou des propriétés fondamentales de chaque être, ou qui n'en eſt qu'une conſéquence directe ou immédiate, & qui ne conſiſte, à proprement parler, que dans la fidélité à ſuivre l'impulſion du mouvement qu'il a reçu de ſon auteur, pour tendre à ſa véritable fin, c'eſt-à-dire, au bien dont il eſt ſuſceptible par ſa condition. En un mot, vivre ſelon la na-

ture, c'eſt ce qui eſt vraiment *naturel*; vivre contre la nature, c'eſt ce qui ne l'eſt pas. Voilà l'idée la plus claire, la plus exacte, la moins diſputable que je puiſſe me former du ſens que ce terme renferme, & une telle définition n'en eſt, à proprement parler, que l'explication grammaticale. Je ne pourrois rejetter une notion ſi ſimple & ſi évidente, pour appeller *naturel* ce qui eſt le plus commun, ſans tomber dans l'étrange abſurdité de dire qu'il eſt *naturel* à l'homme de vivre contre ſa nature; propoſition qui renferme une contradiction groſſiere. Si je trouve donc d'un côté que ſa nature exige qu'il vive d'une certaine maniere avec ſes ſemblables; ſi je vois de l'autre qu'il fait ſouvent tout le contraire, la ſeule conſéquence que j'en doive tirer eſt, qu'il eſt très-ordinaire à l'homme de faire ce qui convient à ſa nature, comme j'ai déja remarqué qu'il le fait ſouvent à l'égard de ſon corps même, quoique le deſir de le con-

ſerver ſoit regardé comme la plus naturelle de toutes ſes inclinations.

Je me renferme donc dans cette propoſition ſimple. Il eſt *naturel* à l'homme de vivre en homme; c'eſt une majeure que perſonne ne ſauroit me conteſter. Il me reſte à examiner après cela ſi c'eſt vivre en homme que d'aimer ſes ſemblables ou de les haïr. Ce ſera de cet examen que je tirerai la mineure de mon ſyllogiſme, & la concluſion naîtra infailliblement de ces prémices.

Peut-être cependant ne trouvera-t-on pas encore la queſtion réduite à des termes aſſez clairs; & je pourrai avoir affaire à des eſprits difficiles, qui exigeront de moi que je développe encore plus le ſens de ces mots, *vivre en homme ou vivre ſelon la nature de l'homme.* J'aime donc mieux les prévenir, & eſſayer d'attacher ici une notion ſi préciſe à ces expreſſions, qu'il ne reſte aucune ombre d'ambiguité dans la matiere la plus importante que je puiſſe jamais approfondir.

Le terme de *nature*, qui eſt le ſeul que j'aye beſoin d'expliquer, ne ſe prend pas toujours de la même maniere.

J'en parle ſouvent comme d'une cauſe à laquelle j'attribue des vues, des deſſeins, une intention ou une fin à laquelle elle rapporte ſes opérations. Ce langage n'eſt pas ſeulement celui du commun des hommes; les philoſophes mêmes s'en ſervent ſouvent: s'ils parlent de phyſique, ils diſent qu'un tel mouvement, une telle méchanique eſt la voie que la nature prend pour la perfection de ſon ouvrage; s'ils paſſent à la morale, ils veulent que ce ſoit la nature qui nous donne une pente, une inclination commune pour certains objets, un éloignement & une averſion auſſi générale pour d'autres objets, qui nous inſpire l'amour du vrai, la haine du faux, le deſir du bien & l'horreur du mal. Nous prenons donc tous ſi facilement l'habitude de perſonnifier la nature, que nous man-

querions presque d'expression dans les matieres les plus communes, si nous ne voulions trouver dans la nature de l'esprit, de l'art, de la conduite & de la sagesse même.

Mais quand nous parlons ainsi, qu'est-ce que nous entendons par cette nature, dont nous nous formons une si haute idée? Y a-t-il véritablement je ne sais quelle intelligence ou je ne sais quelle raison, répandue dans tous les êtres, qui préside à leurs actions corporelles ou spirituelles? Imaginerons-nous, avec les Platoniciens, une ame du monde, un esprit universel, qui anime toutes les créatures, qui les conduise, qui les dirige ou à leur fin particuliere, ou à la fin commune de l'univers?

Mais nous ne ferions par-là que définir un terme vague par une expression encore plus obscure, & dont aucun philosophe de l'antiquité n'a pu nous donner une notion capable de satisfaire notre raison. Je ne m'égarerai donc point avec eux dans de

vaines & incompréhenſibles ſubtilités ; je n'y ſubſtituerai pas non plus, avec le vulgaire, ce qu'il appelle un inſtinct ; terme encore plus inintelligible, & auquel il m'eſt impoſſible d'attacher aucun ſens. Si je parle donc quelquefois le langage ordinaire des hommes, en faiſant entrer la nature comme une cauſe intelligente & univerſelle dans toutes les opérations des corps & des eſprits, je reconnoîtrai, avec la plus ſaine philoſophie, que tout ce que je dis de la nature, conſidérée de cette maniere, ne peut jamais s'entendre que de ſon auteur. Je déſigne alors la cauſe par l'effet ; & tout ce que j'applique ou que j'attribue à l'ouvrage n'eſt intelligible & ne renferme une idée qui puiſſe fixer mon eſprit, qu'autant que je le rapporte à l'ouvrier ; ſans quoi le terme de *nature*, comme celui de *fortune*, ne ſeroit qu'une chimere ou une expreſſion abſolument vuide de ſens & directement contraire à la raiſon.

Telle eſt donc la premiere ſignification qu'on attache ſouvent à ce terme; & c'eſt de Dieu même qu'on veut parler, lorſqu'on ſuppoſe dans la nature une conduite éclairée, ſage, conſtante & toujours conforme à un ordre immuable dans la plus grande variété.

Ainſi, *vivre ſelon la nature*, dans ce premier ſens, ou, ce qui revient au même, *vivre ſelon le vœu*, *ſelon l'eſprit* de la nature, n'eſt autre choſe que vivre ſelon les idées, ſelon la volonté, ſelon l'intention du Créateur, qui, en produiſant chaque étré, & ſur-tout les êtres raiſonnables, les a deſtinés à arriver, par certains moyens, à la perfection & au bonheur qui ſont leur derniere fin.

Mais outre cette premiere notion, dont le terme de *nature* eſt ſuſceptible, il y en a une ſeconde, qui n'eſt pas ſi étendue : elle naît de la réflexion que nous faiſons ſur l'eſſence ou ſur les propriétés de chaque être, &

qui nous donnent lieu de juger, en l'étudiant tel qu'il eſt en lui-même ; de ce qui convient à ſa conſtitution ; ou de ce qui peut le conduire au dernier degré de perfection & de félicité dont il eſt capable, ſelon la meſure de ſa condition.

C'eſt par-là que, connoiſſant la nature d'un oiſeau, d'un poiſſon ou d'un animal terreſtre, nous pouvons dire ce qu'il doit faire pour ſa nourriture, pour ſa ſûreté, pour ſa conſervation, pour celle de ſon eſpece ; en un mot, pour remplir parfaitement, autant qu'il lui eſt poſſible, la place &, pour ainſi dire, la fonction qui lui eſt aſſignée dans l'ordre de l'univers.

Ainſi, pour appliquer la même penſée aux hommes, *vivre ſelon la nature*, dans ce dernier ſens, c'eſt vivre ſelon ce qui convient à l'idée que nous avons de la nature humaine, ou ſuivre en toutes choſes la route qui le conduit plus ſurement à accomplir ce vœu qu'il forme tou-

jours, & qu'il ne peut s'empêcher de former ; je veux dire ce desir inné de se rendre aussi parfait & aussi heureux qu'il lui est possible dans les bornes de son être, considéré en lui-même, & sans faire une attention expresse & formelle à la volonté & à l'intention de son auteur.

Ce n'est pas sans dessein que je m'arrête si long-tems à éclaircir une expression qui paroît d'abord si simple, & que je distingue avec soin les deux sens différens dans lesquels on peut dire qu'il est naturel à l'homme de *vivre selon sa nature.* On ne sauroit mettre dans un trop grand jour les expressions fondamentales qui sont essentielles à chaque genre de connoissance ; & il m'est d'autant plus nécessaire de bien développer celles dont je dois me servir tant de fois dans la suite de cette méditation, que les deux sens dont elles sont susceptibles m'ouvrent comme deux chemins différens, & aussi surs l'un que l'autre, pour parvenir à la solu-

tion du problême, qui eſt l'objet préſent de mes recherches. *Eſt-il naturel à l'homme d'aimer ſes ſemblables?* C'eſt la grande & importante queſtion qu'il s'agit de décider par les ſeules lumieres de la raiſon. Mais puiſque ce qu'on appelle *naturel* n'eſt autre choſe que vivre ou agir ſelon la nature, la queſtion peut auſſi être propoſée en ces termes : *aimer ſes ſemblables, eſt-ce vivre ſelon la nature de l'homme ?* Et comme cette expreſſion a encore deux ſens que je viens d'expliquer, il en réſulte deux nouvelles manieres d'énoncer le même problême.

1°. *Eſt-il conforme à la volonté de l'auteur de la nature & à la fin pour laquelle il m'a créé, que j'aime mes ſemblables*? Car ſi cela eſt, en les aimant, je vivrai ſelon la nature, & par conſéquent j'aurai raiſon de dire qu'il m'eſt naturel de les aimer.

2°. *Eſt-il convenable à ma nature, conſidérée en elle-même indépendamment de ce que je peux connoître des*

intentions de ſon auteur, que j'aime mes ſemblables? Car ſi cela eſt, je ne ferai auſſi, en les aimant, que vivre ſelon ma nature; d'où je ferai obligé de conclure auſſi qu'il m'eſt naturel de les aimer.

Je m'attache d'abord à la premiere maniere de traiter la queſtion. Je cherche à découvrir quelle eſt cette volonté de Dieu qui forme l'ordre de la nature, ou, pour me ſervir d'une expreſſion de Saint Auguſtin, qui eſt la nature même de chaque être: *voluntas tanti conditoris, conditæ rei cujuſque, natura eſt; Auguſt. de Civitate Dei, lib.* 21, *ch.* 8., & j'appliquerai enſuite ce qu'il m'aura été permis d'en connoître, à l'amour & à la haine que je puis avoir pour les autres hommes.

Mais puis-je, ſans témérité, vouloir entrer, pour ainſi dire, dans le conſeil de l'Etre infini? Et ne dois-je pas craindre de me tromper, lorſque j'entreprends de juger de ſes intentions par des vues auſſi bornées

que les miennes ? Je l'ai déja dit ailleurs, l'homme doit ſans doute adorer les deſſeins de Dieu ſans oſer en ſonder la profondeur, lorſque ce n'eſt pas Dieu même qui les lui manifeſte par une eſpece de révélation naturelle. Mais auſſi quand il ne dédaigne pas de nous admettre ainſi à la connoiſſance des fins qu'il ſe propoſe, nous répondrions mal à ſa bonté ſi nous fermions les yeux à ces rayons de lumieres dont il veut bien nous éclairer. Vouloir y ſuppléer par notre foible intelligence, c'eſt témérité ; mais refuſer de voir ce qu'il nous montre lui-même, ce ſeroit ingratitude. Par quelles voies nous le montre-t-il ? C'eſt ce qui me reſte à éclaircir, pour en faire enſuite une juſte application à la queſtion préſente.

J'en diſtingue deux principales : l'une eſt l'idée même qu'il nous donne de ſon être, & les conſéquences directes qui en réſultent ; l'autre eſt la maniere dont nous voyons qu'il

meut

meut & dirige ſes ouvrages. Ainſi, pour donner un exemple de la premiere voie, l'idée que j'ai de Dieu, renfermant celle d'une bonté infinie, me fait comprendre que la fin ou le terme de l'action, par laquelle il a produit les êtres intelligens, a été de les rendre heureux.

Ainſi, pour donner un exemple de la ſeconde voie, peut-on penſer, comme je l'ai dit ailleurs, que mes yeux ne m'aient pas été donnés pour voir, mes oreilles pour entendre, mes mains pour toucher, tout mon corps pour ſentir, & en général tous mes organes pour me rendre le ſervice que j'en reçois effectivement? Quand je porte ce jugement, eſt-ce moi qui cherche témérairement à pénétrer un ſecret que Dieu renferme dans ſon ſein, ou plutôt n'eſt-ce pas Dieu même qui me révele au moins une partie de ſes vues, non par ſes paroles, mais par ſes actions?

La connoiſſance des moyens me conduit naturellement à celle de la

fin. Le rapport, la correfpondance, la proportion que j'obferve entre les caufes immédiates & les effets qui les fuivent, ne me permettent pas de douter que celui qui a voulu ces caufes n'ait voulu auffi ces effets. La ftructure de l'ouvrage & les différens ufages à quoi il eft propre me montrent clairement le deffein de l'ouvrier. Quand je vois les refforts, les roues, l'aiguille d'une montre, dont le mouvement régulier me repréfente la fucceffion du tems partagée en heures, en minutes, en fecondes, ai-je befoin d'aller demander à l'Horloger le but qu'il s'eft propofé dans fon travail? Et fa machine même ne me l'explique-t-elle pas mieux que tous fes difcours ne le pourroient faire? Je raifonne donc de la même maniere fur les ouvrages de Dieu, & je dis: le foleil a été formé fans doute pour m'éclairer, puifque je fens qu'il m'éclaire. Dieu a produit la terre pour me porter & pour me nourrir, puifque je vois qu'elle me porte en

effet & qu'elle me nourrit. Il feroit inutile de pouffer plus loin cette induction ; mais il ne l'eft pas de remarquer que je ne m'expofe pas plus à tomber dans l'erreur quand je fais un raifonnement femblable fur ce qui regarde mon ame.

Tout ce que Dieu opere en elle & par elle, tout ce qu'il lui donne la faculté de faire, foit au dedans, & pour parler ainfi, d'elle-même à elle-même ; foit au dehors & à l'égard des êtres qui lui font femblables, m'annonce l'intention & les deffeins de fon auteur, par les propriétés dont il l'a pourvue & par l'ufage qu'elle en fait ou qu'elle en peut faire pour exercer tous les actes ou toutes les fonctions dont il a bien voulu la rendre capable. Je connois premierement qu'il a eu en vue que je me ferviffe de tous les biens dont il m'a mis réellement en poffeffion : mais je ne m'arrête pas là ; & portant encore plus loin la jufte conféquence que je tire de fes bienfaits,

je comprends, en second lieu, qu'il ne les répand sur moi qu'afin que je m'en serve le mieux qu'il m'est possible. Ainsi, non-seulement il veut que je connoisse le vrai, puisqu'il m'a donné un esprit capable de le connoître : non-seulement il veut que j'aime le bien ou ce qui est véritablement bon pour moi, puisqu'il m'a donné un cœur qui y tend naturellement ; mais son intention est que je fasse tous les efforts nécessaires pour découvrir clairement & pleinement la vérité, pour saisir sûrement & constamment ce qui peut faire mon bonheur ; de même qu'il m'a donné des yeux, non-seulement pour voir, mais pour bien voir, & des oreilles, non-seulement pour entendre, mais pour bien entendre : principe simple, fécond, universel, que je dois appliquer également à toutes les opérations de mon corps & de mon ame.

Je conclus donc de toutes ces réflexions que l'idée de Dieu, tou-

jours présente à un esprit attentif, & les traits de sa volonté qu'il a gravés dans la structure, dans les propriétés & dans les rapports de ses ouvrages, renferment ce que j'ai appellé la révélation naturelle, par laquelle Dieu me fait connoître ces vues, ces desseins, ces fins médiates ou immédiates, qui sont comme l'esprit, la raison, la loi de la nature; loi qui a deux caracteres essentiels que je ne saurois remarquer trop exactement.

L'un est la certitude de cette loi, qui est telle qu'il n'est pas possible à une ame vraiment raisonnable de la révoquer en doute, comme il est facile de s'en convaincre par les exemples dont je viens de me servir pour expliquer les voies par lesquelles nous pouvons la connoître.

L'autre est la manifestation, & si je puis m'exprimer ainsi, la publicité ou la notoriété de la même loi; je veux dire que, comme toute loi doit être connue de ceux qui y sont

ſoumis, ſans quoi ils ne ſeroient pas obligés de la ſuivre, Dieu a voulu que ces regles éternelles ſur l'uſage que l'on doit faire de ſes facultés fuſſent non-ſeulement compriſes d'une maniere évidente dans l'idée qu'il nous donne de ſon être; mais annoncées, déclarées, publiées par nos facultés même, par les fins les plus ſenſibles auxquelles elles ſont deſtinées, par les conſéquences directes & immédiates que la raiſon humaine eſt toujours en état d'en tirer: enſorte que l'homme ne pût rentrer au-dedans de lui, & jetter un regard attentif ſur ce qu'il y apperçoit, ſoit par voie de lumiere ou par voie de ſentiment, ſans y reconnoître le but auquel Dieu veut qu'il tende continuellement, & le chemin méme par lequel il doit y parvenir.

Il eſt tems maintenant de faire l'application de ces vérités au problême que j'ai à réſoudre, & d'examiner s'il ne réſulte pas, ſoit de l'idée

que j'ai de Dieu, soit de la maniere dont il a formé & dont il gouverne les hommes, qu'aimer mes semblables c'est suivre l'impression, le vœu, la destination de la nature, c'est-à-dire, de son auteur, & par conséquent qu'il m'est naturel de les aimer selon la premiere notion que j'ai attachée à ce terme, *vivre selon la nature.*

Je commence par consulter l'idée de la Divinité, & je conçois aisément, par cette idée même, comme je l'ai fait voir dans ma septieme méditation, qu'il est essentiel à l'Etre infiniment parfait d'imprimer le caractere de sa perfection sur tous ses ouvrages, selon la mesure que sa sagesse leur a marquée, & de vouloir qu'ils portent avec leur auteur des traits de ressemblance.

Toute la question se réduit donc à savoir si Dieu aime tous les hommes, & comment il les aime; car si je puis parvenir à connoître ces deux choses, il sera évident que, com-

me Dieu veut que je ſuive le modele de ſa perfection infinie, & que j'en exprime les traits qui peuvent convenir à la médiocrité de mon être, il veut auſſi que j'aime tous les hommes & de la même maniere qu'il les aime.

Ai-je donc beſoin d'un grand effort d'attention pour m'aſſurer du premier point? Demander ſi Dieu aime mes ſemblables, c'eſt demander ſi Dieu m'aime. Moi qui fais cette queſtion, ſuis-je autre choſe qu'un homme? Ai-je quelque diſtinction naturelle qui m'éleve au-deſſus de mes ſemblables du côté du corps ou du côté de l'eſprit? Tout homme, conſidéré dans l'ordre de la nature, n'a rien aux yeux de ſon auteur qui puiſſe le rendre plus digne d'amour ou de haine qu'un autre homme. Nous ſortons tous égaux des mains du Créateur; une eſſence commune nous donne les mêmes droits ou nous en exclut, & il faut néceſſairement que Dieu n'aime ni

moi ni aucun homme, ou qu'il les aime tous aussi bien que moi, en n'y regardant que cette nature à laquelle nous participons tous également. Or, je ne saurois douter que Dieu ne m'aime quand je pense à tous les biens que j'en reçois, comme je m'en suis pleinement convaincu dans ma septieme méditation. Donc il ne m'est pas plus permis de douter que Dieu n'aime ceux à qui il a donné la même essence & les mêmes biens naturels.

En effet, & je n'aurois besoin que de cette seule réflexion pour démontrer cette vérité, aimer c'est vouloir, comme vouloir c'est aimer. Or, Dieu a voulu tous les hommes, si je puis parler ainsi, puisqu'il les a tous créés, & que sa volonté seule donne l'être à tout ce qu'il veut : donc Dieu les a tous aimés ; mais il ne cesse point de les créer, puisque la conservation n'est qu'une création continuée & successive : donc Dieu ne cesse point aussi de les aimer.

Me demandera-t-on comment il eſt poſſible que Dieu aime autre choſe que lui-même, ou comment, en n'aimant que lui-même, il ne laiſſe pas d'aimer véritablement ſes ouvrages ? Mais c'eſt une queſtion que je crois avoir aſſez éclaircie dans ma ſeptieme méditation, pour n'avoir rien à répéter ici ſur ce ſujet ; & d'ailleurs il me ſuffit de conſidérer attentivement l'idée de l'Etre infiniment parfait, pour comprendre qu'un de ſes caracteres eſſentiels eſt de trouver ſa félicité en ſoi-même & de faire celle des autres êtres, ſans augmenter la ſienne. Quiconque aſpire à ſe rendre heureux en aimant un autre objet, montre par-là même qu'il ne l'eſt pas, & par conſéquent qu'il eſt imparfait : mais celui qui, ne pouvant croître en bonheur, ne tend qu'à augmenter celui des autres, fait voir qu'il eſt auſſi ſouverainement parfait que ſouverainement heureux, & nous fait ſentir en même tems comment il peut

nous donner des marques d'un amour réel sans avoir jamais besoin d'aimer autre chose que lui-même.

Non-seulement Dieu aime tous les hommes, mais je conçois encore qu'il ne les haït jamais, suivant la notion précise que nous attachons au terme de haine, c'est-à-dire, qu'il ne peut vouloir leur faire du mal dans l'intention de faire du bien. Il les punit, à la vérité, lorsque l'ordre le demande, parce qu'il se complaît dans cet ordre, qui fait une partie de sa perfection; mais il les punit sans aucun sentiment de haine ou de vengeance, dont le véritable caractere est de se complaire dans la peine qu'elle fait souffrir à ceux qui en sont l'objet; caractere qui résiste manifestement à l'idée de Dieu, puisque nous trouverions même qu'il seroit indigne d'un juge, qui n'est qu'un homme, de jouir avec plaisir de la vue d'un supplice qu'il auroit ordonné par une juste sévérité.

Dieu aime donc tous les hom-

mes, & il eſt incapable d'en haïr aucun. C'eſt une premiere vérité que je ne peux jamais révoquer en doute : mais comment les aime-t-il ? C'eſt un ſecond point qui peut être plus long, mais non pas plus difficile à expliquer.

L'idée même que j'ai de Dieu me montre évidemment les principaux caracteres de ſon amour pour les hommes ; & comme je ſais qu'il eſt la bonté par eſſence, l'ordre par eſſence, l'éternité par eſſence, le ſouverain bien par eſſence, dont la participation peut ſeule nous rendre pleinement heureux, je conclus de ces notions, toutes également renfermées dans celle de la Divinité, que l'amour de Dieu pour nous, qui ſommes du nombre de ſes créatures raiſonnables, eſt un amour gratuit, un amour bienfaiſant, un amour conforme à l'ordre, un amour conſtant & perpétuel ; enfin, un amour qui tend à l'union ou dont l'objet eſt de nous unir à lui pour nous faire

jouïr de ce bien immenſe qui eſt lui-même.

Je dis premierement que la gratuité en eſt un caractere eſſentiel, ou, pour parler encore plus correctement, je dis que ſon amour eſt le ſeul qui ſoit véritablement gratuit. Tout être borné cherche toujours dans ce qu'il aime un bonheur ou un plaiſir qui lui manque ; & comme c'eſt l'attrait de ce plaiſir qui excite ſon affection, un amour abſolument déſintéreſſé, qui porte le détachement juſqu'à exclure le plaiſir d'aimer ou d'être aimé, & même le deſir de notre propre perfection, eſt une chimere inventée par des théologiens qui ne l'étoient guere & encore moins philoſophes. Trompés par une fauſſe idée de la perfection, ils ont fait conſiſter celle dont l'homme mortel peut être capable dans la ſuppreſſion ou dans l'extinction plutôt que dans l'ordre ou la regle de ſes deſirs, & ils n'ont pas vu qu'au contraire la perfection de tout être

limité, qui eſt encore dans la voie & non pas dans le terme, conſiſte en partie à deſirer ce qui lui manque, parce que le deſir même d'être parfait eſt une perfection commencée & le ſeul moyen d'arriver à la perfection conſommée. Il n'appartient qu'à celui qui la poſſede dans ſa plénitude, de n'avoir aucun deſir, parce qu'il n'a aucun beſoin; & ce caractere étant incommunicable à la créature, l'amour de Dieu pour les êtres qu'ils a formés eſt le ſeul amour véritablement gratuit que nous puiſſions concevoir; amour fécond pour nous, mais ſtérile pour lui, puiſque, dans le commerce qu'il veut bien avoir avec l'homme, il donne tout & ne reçoit rien, pendant que l'homme ne donne rien & reçoit tout.

2°. Comme il n'y a que Dieu qui ſoit la bonté par eſſence, & qui mérite le nom de bon, ſon amour n'eſt pas moins le ſeul amour bienfaiſant que le ſeul amour gratuit. Je ne

parle pas aſſez dignement de l'Etre ſuprême. Quand je dis qu'il eſt le ſouverain bien, je dois ajouter qu'il eſt l'unique bien ou l'unique auteur de tous les biens; c'eſt lui qui a créé en moi tout ce que je ſuis, & pour moi tout ce que je peux poſſéder; ou, pour développer encore plus cette penſée, en remontant au premier principe, nul bien ne mérite ce nom par rapport à moi, comme je l'ai dit ailleurs, qu'autant que j'en jouis par ce ſentiment agréable qui en eſt le caractere. Mais c'eſt Dieu ſeul qui forme en moi ce ſentiment à l'occaſion de quelqu'objet que ce puiſſe être: donc il eſt la cauſe directe & immédiate de tout ce qui eſt ou de tout ce qui me paroît un bien. L'amour qu'un autre être peut avoir pour moi ſeroit inutile & impuiſſant, ſi un amour véritablement efficace, qui eſt celui de Dieu même, n'opéroit en moi le ſentiment de plaiſir que cet être borné veut y exciter. Quelle liaiſon, en effet,

quelle conféquence naturelle puis-je appercevoir entre les volontés d'un tel être & les modifications de mon ame ? Comment agiroit-il fur moi, & par la même raifon, comment agirois-je fur lui, & que deviendroient les defirs de deux êtres fi indépendans l'un de l'autre, fans le concours ou plutôt fans l'opération de cette volonté d'un ordre fupérieur qui peut feule les accomplir? Dieu n'eft donc pas feulement un Etre bienfaifant ; mais je dois dire que Dieu eft tout bien ou même tout amour, puifque c'eft lui feul qui rend tout autre amour agréable ou utile pour moi : enforte que c'eft lui feul que je dois aimer véritablement dans tout ce qui me paroît aimable, puifque c'eft lui feul qui m'en donne le fentiment.

3°. Si l'amour de Dieu eft le feul amour gratuit, le feul amour bienfaifant, il n'eft pas moins le feul amour entierement conforme à l'ordre, qui, étant l'effence même de

la Divinité, eſt inſéparable de ſon amour.

Or, en quoi puis-je faire conſiſter cet ordre, ſi ce n'eſt dans le rapport qui eſt entre la volonté ou l'amour de Dieu & les idées primitives ou originales de tous les êtres; idées qui, repréſentant les divers degrés de bonté ou de perfection qu'il a plu à Dieu de leur diſtribuer, ſont la juſte & conſtante meſure de ſon amour. L'ordre qui l'accompagne toujours n'eſt donc autre choſe que l'accord parfait de la connoiſſance de la volonté & de l'action, qui dans Dieu n'eſt que l'acte même de ſa volonté. La notion que je me forme ainſi de cet ordre eſt néceſſairement renfermée dans ce que je puis concevoir de la perfection Divine, parce qu'il appartient, ſans doute, à l'Etre infiniment parfait de connoître tout ce qui eſt & tout ce qui peut être, de le voir tel qu'il eſt, de l'aimer ſelon qu'il le voit & de le conduire ſelon qu'il l'aime.

Je n'apperçois, à la vérité, qu'une légere partie d'un ordre aussi incompréhensible en son entier que Dieu même : mais il ne dédaigne pas de m'en découvrir au moins quelques regles, qu'il a rendues si évidentes, que leur éclat ne me permet pas d'en douter.

Je conçois, en premier lieu, que par une suite nécessaire de l'idée générale que j'ai conçue de cet ordre, Dieu aime également tous les êtres égaux, & par conséquent tous les hommes, considérés dans cette égalité de nature où il les a créés : c'est l'égalité même de son amour qui les a rendus égaux dans tout ce qui est essentiel à leur être ; & cette égalité ne pouvant changer de la part de l'être immuable, il s'ensuit que si elle ne change pas de la part des hommes, par le pouvoir qu'ils ont d'augmenter ou de diminuer leur perfection naturelle, Dieu continuera toujours de les aimer également.

Je comprends en second lieu, &

par la même raiſon, que Dieu aime inégalement les êtres inégaux, ſoit qu'ils ſoient tels par leur nature, dont l'inégalité montre celle de l'amour divin à leur égard, ou qu'ils le ſoient devenus par un uſage inégal de leurs facultés égales en elles-mêmes. Ainſi à une égalité abſolue & arithmétique, qui ne peut plus avoir lieu en ce cas, ſuccede une égalité proportionnelle ou géométrique qui convient alors uniquement à l'être parfait, parce qu'il eſt auſſi conforme à l'ordre d'aimer également ceux qui ont une bonté inégale, que d'aimer également ceux qui ont un degré de bonté.

Je remarque en troiſieme lieu, que dans cette inégalité auſſi bien ordonnée que l'égalité même, Dieu conſerve encore un degré d'amour pour ceux qui ont le plus abuſé de ſes dons. Il leur reſte dans cet état même une partie de ce que Dieu leur a donné. La nature eſt défigurée en eux; mais elle n'eſt pas éteinte :

ils ont au moins la capacité renfermée dans leur essence de faire un meilleur usage de leur liberté, & quelque médiocre que soit ce degré de bonté qui ne leur est pas ôté, comme il est l'effet de l'amour divin, il ne cesse pas aussi d'en être l'objet.

Je reconnois en dernier lieu que, s'il est possible que Dieu préfere aucun être entiérement égal au premier, il l'est encore plus, si l'on peut compter des degrés dans l'impossible, qu'entre plusieurs êtres égaux, Dieu ait plus d'égard aux intérêts d'un seul qu'aux avantages de tous. Je conçois au contraire qu'il veut tellement le bien d'un seul, qu'il ne veut pas moins le bien de tous : comme réciproquement il veut le bonheur de tous sans cesser de vouloir aussi le bonheur d'un seul.

La beauté de cette regle me suffit pour en démontrer la vérité. Je dois attribuer à Dieu tout ce qui porte un caractere évident de perfection. Je dois en exclure tout ce qui est une

marque auſſi évidente d'imperfection; mais d'un côté il eſt très-parfait de tendre au bien de tous; de l'autre il ſeroit très-imparfait que l'avantage d'un ſeul devînt la perte de pluſieurs, quoique tous égaux devant Dieu; ou que le bonheur du plus grand nombre ne pût s'accomplir que par le malheur d'un ſeul. Donc l'un convient eſſentiellement à Dieu. Donc l'autre répugne auſſi eſſentiellement à ſa nature. Donc le bien particulier & le bien général ne ſont jamais opposés l'un à l'autre dans les vues du créateur; & ſon amour y conduiroit également tous les hommes, s'ils étoient fideles à s'y conformer.

L'homme, à la vérité, eſt ſouvent obligé de prendre parti entre deux biens qu'il ne peut procurer en même tems; & il le prend d'une maniere conforme à la droite raiſon, lorſqu'il fait céder l'intérêt d'un ſeul à l'intérêt commun de tous ou du plus grand nombre. Mais s'il montre ſa ſageſſe par cette conduite,

comme lorſqu'entre deux maux il choiſit le moindre, il fait voir auſſi ſa foibleſſe ou ſon impuiſſance qui ne le réduit à ce choix que parce qu'il n'eſt pas aſſez fort pour réunir les deux biens, ou pour éviter les deux maux entre leſquels il eſt obligé de ſe déterminer. Mais l'un & l'autre étant également facile à celui qui peut tout ce qu'il veut, je ne ſaurois douter que l'amour divin, toujours conforme à l'ordre, ne tende à la fois & au bien commun & au bien particulier de tous les êtres qu'il a créés, ſans que l'un puiſſe jamais nuire à l'autre ou que leur concurrence mette des bornes à la force d'un être auſſi infiniment bon qu'infiniment puiſſant. Je pourrois m'étendre beaucoup plus ſur cette regle de l'amour divin, & en faire une juſte application, non-ſeulement aux êtres materiels, mais encore plus à ceux qui ſont ſpirituels ; mais ce feroit une digreſſion qui m'écarteroit trop de mon ſujet, & ce que j'en

viens de dire en général me paroît ſi évident, que je ne crois pas avoir beſoin de le mettre dans un plus grand jour.

Pourquoi donc malgré cette conformité à l'ordre qui eſt eſſentielle à l'amour divin, vois-je une ſi grande inégalité, au moins dans les effets extérieurs & ſenſibles de cet amour que les hommes les plus parfaits me paroiſſent ſouvent les plus malheureux, enſorte que la proſpérité, ſigne trompeur & équivoque, devient ſouvent la marque du vice, comme l'adverſité auſſi mal placée en apparence, ſemble être un des caracteres de la vertu ? D'où vient que l'intérêt commun eſt tant de fois ſacrifié à l'intérêt d'un ſeul ou d'un petit nombre d'hommes qui ne travaillent qu'avec trop de ſuccès à ſe rendre heureux par le malheur de leurs ſemblables, quoiqu'il ſoit certain par l'idée même de la divinité, que Dieu veut également & le bien de tous & le bien de chaque homme en particulier.

Je n'entreprendrai point ici de traiter à fond une difficulté dont les Prophetes (*a*) mêmes ont avoué que leur esprit avoit été quelquefois troublé ; & je me réduirai sur ce point à deux réflexions générales qui pourront suffire à tout esprit attentif, ou pour rejetter la question, ou même pour la résoudre.

1°. Quand il me seroit impossible d'en trouver le dénouement, que pourrois-je conclure de mon ignorance ou de la foiblesse de mes lumieres, si ce n'est que dans cette matiere, comme dans beaucoup d'autres, il y a une vérité claire & une vérité obscure.

Dieu ne sauroit aimer inégalement des êtres entiérement égaux, il est encore plus impossible que Dieu aime

(*a*) *Mei autem pæne moti sunt pedes, pæne effusi sunt gressus mei; quia zelavi super iniquos pacem peccatorum videns.* Ps. 72, 2, 3.

davantage

davantage celui qui a le moins de perfection, ou qu'il aime moins celui qui est le plus parfait; soutenir le contraire, ce seroit se contredire dans les termes mêmes, & avancer que Dieu aime inégalement ceux qu'il aime également, puisqu'ils ne peuvent être égaux que par l'égalité de son amour; ou dire que Dieu aime moins ce qu'il aime plus, ou qu'il aime plus ce qu'il aime moins; puisque le grand degré de perfection est l'effet du plus grand amour de la part de Dieu, comme le moindre est la preuve d'un moindre amour. Prétendre enfin qu'entre plusieurs êtres égaux, Dieu puisse être sujet à préférer l'intérêt d'un seul à celui de plusieurs, ou obligé à procurer le bien de plusieurs par le mal d'un seul, ce seroit supposer en Dieu une acception de personnes, ou un défaut de puissance qui ne peuvent jamais se trouver dans l'être souverainement parfait. Voilà la vérité, ou les vérités évidentes que j'apperçois

clairement dans cette matiere ; & il ne m'eſt pas plus poſſible d'en doûter que de l'idée même de Dieu.

La vérité obſcure eſt celle dont la connoiſſance me mettroit en état de concilier les premieres vérités avec cette diſtribution inégale des biens & des maux extérieurs entre les hommes, qui ne ſuit point la proportion de leurs vices ou de leurs vertus. Mais le nuage qui couvre à mes yeux cette vérité, n'obſcurcit point les premieres ; & je n'éprouve ici que ce qui m'arrive dans la plupart de mes connoiſſances. J'y avance clairement juſqu'à un certain point qui eſt comme la fin de cette région lumineuſe qu'on peut appeller le pays de l'évidence ; au-delà je n'apperçois que des ombres ou des ténebres qui me ſont impénétrables ; mais l'obſcurité des vérités qui y ſont encore cachées, ne me fait point douter de celles dont j'ai découvert clairement la certitude. C'eſt ainſi que les hommes étoient perſuadés

de l'exiſtence de l'ancien monde, pendant qu'ils diſputoient encore ſur celle du nouveau, & que Chriſtophe Colomb ne s'aviſa point de douter qu'il y eût des hommes dans les îles de l'Amérique, parce qu'il ignoroit par quelle route ces hommes ou leurs peres avoient pu y paſſer.

Je raiſonne donc de la même maniere ſur ce qui regarde l'amour de Dieu pour les hommes : ce que j'en ignore ne me fait point perdre ce que j'en connois. Je ſais de plus, & je le ſais très-certainement, que ce qui ſe dérobe encore à ma vue ſur ce ſujet, ne ſauroit être contraire à ce que j'en découvre; car ce qui m'en eſt connu eſt une perfection, à laquelle il eſt impoſſible que la conduite de Dieu ſoit oppoſée; puiſque cette conduite, quels qu'en ſoient les motifs, ne peut être que parfaite; & qu'il ſeroit abſurde de dire qu'en Dieu une perfection puiſſe être contraire à une autre perfection. Mon eſprit demeure donc tranquille, par-

ce qu'il ſait certainement, s'il ne le comprend pas encore clairement, que le partage inégal des biens & des maux de cette vie ne ſauroit être incompatible avec cette égalité abſolue ou proportionnelle qui eſt un caractere inſéparable de l'amour divin.

2°. Il n'eſt pas vrai même que je n'entrevoie pas au moins la maniere de concilier l'inégalité des effets extérieurs de cet amour, avec ſon égalité réelle dans le fond de ſa diſpoſition. Je la trouve renfermée dans trois vérités que je me contente d'indiquer ici, parce que tout eſprit raiſonnable qui les méditera attentivement, y trouvera une ſolution ſuffiſante de la difficulté que je me ſuis propoſée.

Premiere vérité. Qui ſont ceux qui ſe plaignent d'être maltraités dans la diſtribution des biens & des maux ſenſibles ? Il n'y en a aucun qui n'ait mérité le traitement dont il ſe plaint, par l'abus qu'il a fait de ſa liberté ; & ſi l'on me répondoit que

les moins coupables devroient auſſi ſouffrir moins que ceux qui le ſont davantage, & que cependant on voit tous les jours le contraire parmi les hommes, on me feroit une objection auſſi inutile que téméraire.

Je dis inutile, parce qu'elle ne ſert de rien à quiconque peut la propoſer. Que lui importe de ſe croire moins coupable, s'il l'eſt toujours aſſez pour juſtifier à ſon égard la providence qu'il accuſe? En feroit-il plus heureux quand ceux qu'il lui plaît de regarder comme plus criminels, feroient plus malheureux qu'ils ne le ſont?

Et j'ajoute *téméraire*, parce que faire cette objection c'eſt vouloir entrer en jugement avec Dieu, pour lui demander compte, non pas du mal qu'il nous fait, mais de celui qu'il ne fait pas à nos ſemblables; enſorte que ne pouvant nous plaindre qu'il ſoit injuſte à notre égard, nous oſerions lui faire un crime de ſon indulgence pour d'autres coupables;

indulgence dont nous ignorons les motifs & la fin.

Seconde vérité. Ces biens ou ces maux extérieurs qui ſont la ſeule matiere de nos plaintes, ſont-ce de véritables biens ou de véritables maux ? Les philoſophes paiens mêmes, & ſur-tout les ſtoïciens ne les ont-ils pas mis au nombre des choſes indifférentes qui ne deviennent bonnes ou mauvaiſes, utiles ou nuiſibles pour nous, que par la maniere de nous en ſervir, & qui n'ayant point, à proprement parler, ce qu'on peut nommer une bonté de fin, ont également une bonté de moyen, puiſqu'elles peuvent contribuer également à notre perfection, unique ſource de notre bonheur, & que ſouvent même ce qui nous paroît un mal nous y conduit plus ſurement que ce qui porte le nom de bien? Le plus ou le moins de l'un ou de l'autre ne nous fait donc voir aucune inégalité de la part de Dieu; il nous en montre ſeulement une très-

grande de la part de l'homme dans l'ufage des moyens, qui, quoique différens, peuvent le conduire à la même fin.

Troifieme vérité. Quelle eft la durée de ces biens ou de ces maux fi inégalement partagés ? Quelque longue qu'on la fuppofe, elle eft au moins auffi courte que notre vie; c'eft-à-dire, qu'un inftant, & moins qu'un inftant par rapport à l'éternité.

Nous la devinons cette éternité, pour me fervir ici d'une expreffion de Socrate, fi nous ne la comprenons pas parfaitement. Un fentiment intérieur nous apprend que notre ame n'ayant en elle-même aucune caufe de deftruction, eft deftinée à une vie immortelle. Il n'eft prefqu'aucune nation qui ne fe promette un état plus heureux après la mort. Le vœu commun de tous les hommes en renferme une efpece de préfage, & la fable même eft d'accord fur ce point avec la vérité. Or fi nous fuivons exactement l'idée que nous

avons de la divinité, pouvons-nous douter qu'une ame d'une trempe aſſez forte pour faire ſervir ſes diſgraces à ſa perfection, & pour tendre à la vertu par la douleur, ne trouve auprès d'un Dieu infiniment parfait le dédommagement infini & éternel d'une peine infinie & paſſagere ; enſorte que ceux qui ont paru pour un tems les moins aimés de Dieu, ſe trouvent dans l'éternité ceux qui auront été les plus grands objets de ſon amour?

Pourquoi donc ne dirions-nous pas avec Seneque que ſi le chemin de la vertu eſt ſouvent rude & ſemé d'épines, c'eſt parce que Dieu qui met l'homme de bien au nombre de ſes enfans, eſt un pere ſévere, mais magnifique dans ſes récompenſes, qui veut le mettre en état de les mériter par une éducation dure & rigoureuſe ; il ne lui prodigue donc point les délices, & il ne le regarde pas comme un ami de plaiſir ; il l'exerce, il l'éprouve, il l'endurcit

en un mot, il se le prépare: *bonum virum in deliciis non habet: experitur, indurat, sibi illum præparat. Senec. de provid. lib.* I. *ch.* I.

Au reste, je n'ai pas même besoin de regarder cette vérité comme clairement démontrée; il me suffit qu'elle ne renferme rien d'impossible, & qu'elle se présente même à l'esprit de ceux qui, comme Seneque, ne pouvoient consulter sur ce point que les seules lumieres de la raison, pour me mettre en droit d'en conclure que le partage inégal des biens & des maux présens n'a rien en soi dont on puisse se servir, pour combattre ou pour révoquer en doute, ou l'égalité de l'amour divin pour tous les hommes, ou cette volonté générale, qui tend en même-tems & au bien d'un seul & au bien de tous. Achevons d'expliquer les deux derniers caracteres du même amour, il sera aisé de le faire en beaucoup moins de paroles.

4°. Cet amour gratuit, bienfaisant, toujours conforme à l'ordre, est l'a-

mour d'un être immuable, & par conféquent un amour éternel fi l'homme eft fidele à y répondre. J'en trouve un gage certain & une preuve anticipée dans la continuité des biens que Dieu fe plaît à répandre fur moi. Il n'eft aucun moment de ma vie où, fans parler de tout le refte, je n'aie la fatisfaction de fentir que j'exifte, que j'ai une ame & un corps que je ne me fuis pas donnés, & dont toutes les actions ou tous les mouvemens nourriffent en moi une fecrette complaifance dans la force, dans la beauté, dans l'excellence de mon être; & fi l'habitude diminue pour moi la douceur fenfible de cette confcience intime qui ne me manque jamais, je n'ai, pour la bien comprendre, qu'à réfléchir fur ce que je fouffre lorfque j'en perds une partie, & à juger par la privation des avantages de la poffeffion.

5°. Enfin je ne crains point d'ajouter que l'amour de Dieu pour les hommes eft un amour d'union qui

tend à ne faire de toutes les créatures intelligentes que comme un ſeul tout avec Dieu ; caractere ſi fécond en conſéquences, que j'aurois pu en déduire facilement tous les autres ; caractere dont la certitude ſe prouve évidemment par le principe que Dieu rendra heureux tous ceux qu'il a créés capables de l'être. Mais toute ſa puiſſance ne ſauroit les y faire parvenir, s'il ne les unit intimement à la plénitude de tous les biens en les uniſſant à lui-même. Ce n'eſt donc point l'être infiniment parfait qui s'abaiſſe par-là juſqu'au néant de la créature, c'eſt au contraire ce néant même qui par l'effet le plus admirable de l'amour divin, s'éleve juſqu'à la participation de l'être infiniment parfait ; ainſi & la ſupériorité de cet être & la dépendance de l'homme éclatent dans cette union même, bien loin d'y être obſcurcies. Dieu m'unit à lui non pour augmenter ſa félicité, mais pour faire la mienne. En un mot, c'eſt pour ſon bonheur que

l'homme veut être uni à Dieu : c'eſt pour le bonheur de l'homme que Dieu veut bien s'unir à lui.

Reprenons à préſent la ſuite des vérités qui réſultent de tout ce que je viens de dire ſur l'amour divin.

Dieu veut que je lui reſſemble : c'eſt le ſeul moyen qui puiſſe me conduire à ma perfection & à mon bonheur.

Dieu aime tous les hommes ; il ne les auroit jamais créés s'il ne les avoit pas aimés ; & il ne les conſerveroit pas s'il ne continuoit pas de les aimer.

Enfin Dieu les aime par un amour dont les principaux caracteres ſont d'être uniquement gratuit, uniquement bienfaiſant, eſſentiellement conforme à l'ordre éternel par ſa nature, & tendant toujours à s'unir ceux qui en ſont l'objet.

Plus je médite ſérieuſement ces vérités ; plus j'ai le plaiſir de ſentir que la ſolution du problême qui m'occupe à préſent tout entier, n'en

eſt qu'une conſéquence néceſſaire ; &, pour m'en convaincre, je n'ai beſoin que de ce raiſonnement ſimple, dont toutes les parties ont déja été prouvées ſéparément, quoique j'euſſe pu les regarder comme évidentes par elles-mêmes.

Vivre ſelon la nature, & par conſéquent faire ce qui eſt naturel à l'homme, c'eſt la même choſe que vivre ſelon l'eſprit, ſelon le vœu, ſelon la deſtination de la nature, qui ne ſignifie ici que l'auteur de la nature ; enſorte que vivre ſelon l'eſprit de la nature, c'eſt vivre ſelon les deſſeins & la volonté de Dieu.

Mais d'un côté il eſt évident que Dieu veut que je lui reſſemble, & de l'autre, il ne l'eſt pas moins que Dieu aime tous les hommes.

Donc il eſt vrai non-ſeulement que je dois aimer tous les hommes, mais qu'il m'eſt naturel de les aimer ; puiſqu'en les aimant je ne fais que ſuivre ce que j'ai appellé le vœu ou l'eſprit de la nature.

Arrêtons-nous encore un moment à réfléchir fur cette vérité, pour la comprendre dans toute fon étendue.

Dieu s'aime lui-même en aimant fes créatures; donc il m'eft auffi naturel de m'aimer moi-même en aimant les autres hommes; ou, pour parler encore plus clairement, l'amour que j'ai pour eux eft une fuite naturelle de celui que j'ai pour moi. Je m'explique.

Dieu s'aime dans fes ouvrages, parce qu'ils portent le caractere de fes différentes perfections. Je ne puis à la vérité m'aimer par la même raifon en aimant mes femblables. Ils ne tiennent de moi ni leur être, ni les propriétés qui y font attachées: mais ils peuvent au moins me devoir en partie ce qui contribue à leur perfection, & à leur bonheur, par le pouvoir que Dieu me donne d'agir fur leur ame & d'y exciter des difpofitions propres à les rendre plus parfaits ou plus heureux; donc pour imiter l'amour de Dieu, autant qu'il

m'eſt poſſible, & m'aimer raiſonnablement en aimant les autres, je dois aimer le plaiſir de leur faire du bien ; plaiſir qui eſt en effet une preuve de la perfection de mon être, & par lequel une foible créature participe en quelque maniere à la nature du créateur, dont la complaiſance dans ſes ouvrages eſt une ſuite de celle qu'il a en lui-même : mais quand j'agis par ce principe je ne fais que vivre ſelon cette volonté ſupréme qui eſt l'ame de la nature ; donc encore une fois il m'eſt naturel d'imiter ainſi l'être parfait & par conſéquent d'aimer tous les hommes.

Non-ſeulement Dieu les aime tous, mais il eſt incapable de les haïr dans le ſens que j'ai expliqué ; donc il eſt auſſi contraire à ma nature d'avoir pour eux cette eſpece de haine qui tend à leur faire du mal par le ſeul deſir de me faire du bien ; & s'il y en a une qui convienne à mon être, elle ne peut conſiſter que dans une improbation,

ou dans une averſion raiſonnable qui tend, ſuivant l'exemple de Dieu, à réprimer ou à punir le vice ſans haïr l'homme vicieux : averſion ſi peu contraire au véritable amour, qu'elle donne des preuves de ſa bonté à ceux-mêmes qui en ſont l'objet, par les efforts qu'elle fait, ſoit pour les empêcher de ſe nuire à eux-mêmes ou à leurs pareils, ſoit pour les porter par la crainte des peines à ce qu'ils devroient faire par le ſeul deſir de leur perfection.

Allons plus loin : vivre ſelon la nature ou ſelon l'intention de ſon auteur, ce n'eſt pas ſeulement aimer ceux qu'il aime, c'eſt encore les aimer de la même maniere qu'il les aime ; & par conſéquent mon amour pour mes ſemblables doit avoir les mêmes caracteres que l'amour divin.

Donc s'il ne peut être entierement gratuit, il doit au moins être auſſi déſintéreſſé que l'imperfection de mon être me le permet. Je ne puis, il eſt vrai, me détacher tellement de

tout intérêt propre, que je ne desire toujours de me rendre heureux en faisant le bonheur des autres; mais je puis vouloir l'être ou par la possession des biens extérieurs que j'attends d'eux, ou seulement par l'attrait de ce plaisir plus pur, que je goûte lorsque je fais du bien à ceux mêmes de qui je n'espere aucun retour, ou sans penser actuellement à ce retour.

La raison ne condamne pas absolument le premier motif, qui n'a rien de contraire à ma nature toujours attentive à ajouter de nouveaux biens à ceux qu'elle possede: mais la raison me fait sentir aussi qu'en ce cas mon amour est bien éloigné de son modele, puisque Dieu donne tout à ceux qu'il aime, sans pouvoir jamais rien recevoir d'eux. Je conçois même que mon affection devient non-seulement imparfaite, mais peu digne de moi, quand je n'aime les autres hommes que par le seul attrait du bien qu'ils me peuvent faire; aussi

les eſprits les moins éclairés l'appellent-ils un amour mercenaire, qui dégénere dans une eſpece de commerce ſemblable à ce contrat que les Juriſconſultes Romains appelloient *do ut des*, & qu'ils diſtinguoient avec ſoin de la véritable donation, ouvrage de la pure bienveillance du donateur. Mon amour ne porte donc vraiment le caractere de l'amour divin, que lorſque devenant auſſi gratuit qu'il le peut être, il ſe nourrit du plaiſir attaché à l'exercice même de la bienveillance, & qu'il me rend heureux par la ſeule ſatisfaction de faire des heureux. Mais plus il approche de cette perfection, plus il devient conforme à ma nature, parce qu'il ſuit plus exactement l'intention de ſon auteur qui veut que je devienne ſemblable à lui.

Un ſecond caractere de l'amour divin eſt d'être ſouverainement bienfaiſant, ou même d'être le ſeul amour qui mérite véritablement ce nom.

Donc ſi le mien ne peut atteindre

parfaitement à ce caractere, il lui eſt naturel au moins de l'imiter autant qu'il le peut, en répandant ſur mes ſemblables tous les biens qui ſont en mon pouvoir.

Diſons la méme choſe du troiſieme caractere de l'amour divin. Je ne fais en effet que ſuivre la nature; & par conſéquent j'agis naturellement quand je travaille à rendre mon amour pour les autres hommes conforme à cet ordre qui dirige toutes les opérations de l'amour divin.

Ainſi les aimer avec une égalité abſolue ou proportionnée au degré de bonté que je connois en eux.

Ainſi conſerver encore un degré d'amour pour ceux mêmes qui ont le plus abuſé, à mon égard, de leurs facultés naturelles, parce qu'ils conſervent encore quelque choſe de bon dans la capacité qu'ils ont de ſe corriger: reſpecter en eux ce reſte précieux de l'ouvrage du créateur, & aimer toujours l'humanité, ſi je ne puis aimer les défauts que l'homme y a mélés.

Ainsi, tendre toujours, autant qu'il m'est possible, au bien commun & au bien particulier de mes semblables : ne péférer jamais l'intérêt d'un seul à celui de tous ; & ne céder même qu'avec regret à l'imperfection humaine qui me force souvent à sacrifier le bien d'un seul à celui de tous ou du plus grand nombre, ce sont autant de sentimens qui me sont également naturels, puisqu'en les suivant, je ne fais que me conformer au vœu de la nature, ou, ce qui est la même chose, à l'ordre de mon auteur dont la volonté est ma regle, & dont la conduite est mon modele.

Donc pour retracer toujours ce modele, comme l'amour de Dieu pour les hommes est un amour éternel, celui que j'ai pour eux sera au moins un amour continuel ; & il renfermera même comme un caractere d'éternité, par le desir d'être uni pour toujours avec mes semblables dans la possession du bien suprême.

Donc ce ſera encore par ce deſir que mon amour exprimera plus parfaitement ſon original ; je veux dire, que comme le dernier caractere de l'amour divin eſt de tendre à l'union, ou de vouloir que tous les être intelligens, réunis à leur principe, y trouvent leur ſouveraine béatitude, le caractere eſſentiel de mon amour pour les autres hommes, ſera auſſi d'aſpirer à être uni avec eux au premier Etre : & puiſque je ſuis naturellement deſtiné à n'être qu'un avec eux dans le terme, je me garderai bien de vouloir ne l'être pas dans la route ; parce que mon bonheur éternel doit conſiſter dans l'union, il eſt impoſſible que je n'éprouve pas au moins un malheur paſſager dans la diviſion,

Il me ſuffit donc de bien méditer cette vérité pour y trouver la preuve, ou plutôt une des preuves de ces deux grandes regles qui renferment tous les devoirs de la morale à l'égard de mes ſemblables.

L'une, que je ne dois jamais faire aux autres ce que je ne voudrois pas qu'ils fiſſent à mon égard.

L'autre, que je dois faire pour eux, ſelon la meſure de mon pouvoir, tout ce que je deſire qu'ils faſſent pour moi.

Car s'il eſt vrai que je ne doive être qu'un avec eux, ſi leur bonheur, ſuivant l'ordre de la nature, ou plutôt de ſon auteur, fait une partie de ma félicité, je me nuis à moi-même lorſque je leur nuis; & au contraire, je travaille pour moi en travaillant pour eux; parce qu'en leur nuiſant, je diminue la perfection & le bonheur d'un tout dont je ſuis une portion; au lieu qu'en travaillant pour eux, je contribue à rendre ce même tout plus parfait & plus heureux.

Le raiſonnement que je fais ſur moi quand je me compare avec eux, ils doivent le faire auſſi de leur part lorſqu'ils ſe comparent avec moi; & par conſéquent il eſt également

vrai des deux côtés que nous ne pouvons ni raiſonner ni agir ſelon l'eſprit de la nature, ſans convenir réciproquement des deux regles générales que je viens d'expliquer, & qui ne ſont qu'une ſuite néceſſaire du dernier caractere de l'amour divin, ſource & modele du mien.

Mais toutes ces penſées ne conſiſtent point dans des idées recherchées ou tirées de bien loin, que je ne puiſſe appercevoir qu'en ſortant, pour ainſi dire, de moi-même. Je les trouve toutes dans le fond de mon être; & je n'ai pour les découvrir qu'à étudier ma propre nature conſidérée par rapport à la volonté claire & évidente de ſon créateur. Toutes les propoſitions dont je tire ces conſéquences, ſont autant d'axiomes également inconteſtables. Dieu ne peut rendre heureux que ceux qu'il aime: Dieu ne peut aimer que ceux qui lui reſſemblent. Je ne lui reſſemble point ſi je n'aime ſes créatures, ſur-tout celles qui me ſont ſembla-

bles, & si je ne les aime comme il les aime lui-même. Donc puisqu'il veut me rendre heureux, & qu'il ne le veut qu'autant que je lui ressemble, il veut que je les aime comme lui : mais sa volonté est l'ame, l'esprit, la loi de la nature; & vivre selon l'ame, l'esprit, la loi de la nature, c'est vivre selon la nature : or vivre selon la nature, c'est faire ce qui m'est véritablement naturel. Donc il m'est naturel d'aimer les autres hommes, & de la même maniere que Dieu les aime. Donc le problême que j'examine est pleinement résolu ; & je ne sai si toute la géométrie peut m'offrir une démonstration plus évidente : on ne peut la combattre qu'en soutenant ou qu'il n'y a point de Dieu, ou que je ne le connois pas quand je le conçois comme un être infiniment parfait ; ou que l'idée de la perfection infinie ne renferme pas tous les caracteres que j'ai attribués à l'amour divin ; ou que cet amour n'est pas mon modele,

&

& que je puis-être parfait & heureux ſans l'imiter ; ou qu'il n'eſt pas naturel à un être intelligent d'agir ſelon que l'exige ſa nature, ou ce qui eſt la même choſe, ſelon la volonté & les deſſeins de ſon auteur : en un mot qu'il n'eſt pas naturel à un être de vivre ſuivant ſa nature. Mais toutes ces propoſitions, de quelque maniere qu'on les énonce, ſont ſi évidemment abſurdes, qu'il en réſulte un autre genre de démonſtration, je veux dire celui dont les géométres ſe ſervent contre ceux qui oſent nier des vérités ſi ſimples & ſi claires par elles-mêmes, qu'elles ne peuvent être prouvées.

Mais comme je l'ai dit d'abord, ce n'eſt pas ſeulement dans l'idée de Dieu que je découvre cet ordre, cet eſprit, cette deſtination de la nature, à laquelle je me conforme en aimant mes ſemblables, & qui m'a donné lieu d'en conclure qu'il m'eſt naturel de les aimer. J'apperçois encore d'autres traits de cette volonté

divine dans les propriétés, dans la ſtructure de ſes ouvrages, & dans la maniere dont il les gouverne, ou dont il agit ſur eux & par eux. C'eſt donc des effets ſenſibles de la volonté de Dieu, que je tire une ſeconde eſpece de preuve, qui ſera du nombre de celles que l'école appelle *à poſteriori*, preuve qui s'accordera parfaitement avec la premiere, que j'ai empruntée de l'idée même de Dieu, par une de ces démonſtrations, que la même école nomme *à priori.*

Paſſons donc à préſent de l'ouvrier à l'ouvrage, & cherchons dans la peinture que j'ai faite de l'état où Dieu a mis l'homme par rapport à ſes ſemblables, les premiers fondemens de cette affection mutuelle par laquelle il a voulu les unir.

Sans répéter ici ce que j'ai dit ſur ce ſujet, j'en tire ſeulement une ſuite de propoſitions évidentes, qui me conduiront par degré à une nouvelle maniere de réſoudre le problême, dont j'ai déja trouvé le dénouement par une autre voie.

1°. Dieu veut, ſans doute, que l'homme naiſſe & que l'homme vive dans cet état de foibleſſe & d'indigence pour l'eſprit & pour le corps, dont j'ai fait une triſte, mais fidele deſcription, puiſque c'eſt ainſi que l'homme naît & que l'homme vit.

2°. Dieu veut que cette foibleſſe ne ſoit pas ſans appui, & que cette indigence ne ſoit pas ſans reſſource, puiſqu'il fait trouver l'un & l'autre à l'homme par le moyen de ſes ſemblables.

3°. Dieu aſſujettit également tous les hommes à ces deux ſituations. Tous éprouvent des beſoins, tous n'en reçoivent le ſoulagement que par le ſecours d'une main étrangere, il n'en eſt aucun qui puiſſe ſe paſſer entierement de ce ſecours. Bien-loin que la naiſſance, les dignités, les richeſſes affranchiſſent de la loi générale ceux qui ont ces avantages, ce ſont, au contraire, les plus nobles, les plus élevés, les plus riches, qui en multipliant leurs deſirs, multi-

plient encore plus leurs besoins, & qui augmentent par-là la dépendance où ils sont des autres hommes.

4°. Je ne saurois concevoir que, selon l'ordre & les desseins de Dieu, l'homme doive mettre sa confiance dans la force ou dans la fraude pour suppléer à ce qui lui manque. Non-seulement l'idée que j'ai de la perfection divine & les caracteres évidens de l'amour que Dieu a pour les hommes, me font rejetter nécessairement cette pensée ; mais l'expérience me montre que ces deux voies sont ou inutiles, ou même malheureuses pour l'homme ; que s'il y gagne dans quelqu'occasion particuliere, il y perd dans le cours entier de sa vie, parce qu'elles retombent tôt ou tard sur celui qui les employe, & ne servent à la fin qu'à le rendre plus misérable.

5°. La même expérience m'apprend que ces appuis de ma foiblesse & ces supplémens de mon indigence, qui me sont si nécessaires, devien-

nent le prix de ma bienveillance pour ceux dont je puis les attendre : bienveillance qui, suivant l'idée que j'en ai conçue, consiste plus dans la bonté des actions que dans la tendresse des sentimens, & dans des services réels plutôt que dans un goût personnel. Je ne saurois douter que Dieu ne le veille ainsi ; car je vois qu'en effet, le seul moyen solide & durable dont je puis me servir, pour obtenir des hommes les biens que je desire d'en recevoir, est de leur communiquer ceux qu'ils attendent de moi ; & je peux ajouter ici, comme dans ma troisieme proposition, que je ne connois dans le monde aucun état, aucune condition, aucun genre de vie, où l'homme ne soit obligé de prendre cette voie. Que deviendroit le plus grand roi de la terre, s'il étoit réduit à ne se faire obéir que par la seule force de son corps, ou par la seule subtilité de son esprit, sans pouvoir y joindre l'appas des bienfaits qu'on desire

d'obtenir de lui ? Trouveroit-il des miniſtres de ſa violence ou de ſa fraude, s'il étoit obligé de commencer par exercer l'une ou l'autre ſur chacun de ceux qu'il veut employer à cet uſage, & ſi leur amour-propre, animé par la vue du bien qui eſt entre ſes mains, ne les rendoit dociles à ſes volontés & capables par-là de répandre la terreur dans l'eſprit des autres, ou de les ſurprendre par leur induſtrie pour les réduire à faire ce qui lui plaît ; c'eſt donc l'affection, ou du moins le deſir du bien, qui eſt le premier mobile ou le plus puiſſant reſſort du gouvernement. C'eſt par-là qu'il faut que l'autorité la plus deſpotique commence à ſe faire reſpecter, & donne, pour ainſi dire, le premier branle à ce mouvement, qui paſſe de degrés en degrés juſqu'à ceux qui ſont les plus éloignés du ſouverain.

Réuniſſons à préſent toutes ces propoſitions, & voyons quelle en eſt la conſéquence.

Si Dieu veut que l'homme naiſſe & qu'il vive dans la foibleſſe & dans l'indigence ; s'il veut que l'une & l'autre ne ſoient pas ſans reſſource, & que l'homme puiſſe trouver cette reſſource dans le ſecours de ſes ſemblables ; s'il veut enfin, que l'homme l'obtienne non par la force ni par la fraude, mais par la bienveillance des autres hommes excités à lui faire du bien par celui qu'ils en reçoivent ; ſi ces vérités s'appliquent également à toutes les conditions & à celles des rois mêmes, que me reſte-t-il à en conclure, ſi ce n'eſt que pour ſe conformer à la volonté de Dieu, il faut que tous les hommes ne cherchent à ſoutenir leur foibleſſe, ou à remplir leur indigence naturelle, qu'en méritant, par les effets de leur affection pour leurs ſemblables, d'en obtenir l'appui ou le ſecours dont ils ont beſoin ?

Mais Dieu, qui eſt la vérité même, ne peut vouloir la fauſſeté, la diſſimulation, le déguiſement, en

un mot, tout ce qui ne feroit qu'un dehors trompeur, & qui cacheroit une haine réelle fous une affection apparente.

Donc fi Dieu veut les effets d'un amour mutuel entre les hommes, il veut encore plus la caufe de ces effets, je veux dire cet amour même, fans lequel les marques extérieures de la bienveillance ne fauroient être ni folides ni durables.

Donc Dieu veut que tous les hommes s'aiment réciproquement; mais agir felon la volonté de Dieu, c'eft agir felon le mouvement de la nature, & pour dire la même chofe en d'autres termes, c'eft vivre felon la nature, & vivre felon la nature, c'eft ce qui eft naturel à tout être; il eft donc naturel à l'homme d'aimer fes femblables.

Mais je n'ai pas feulement étudié la condition & l'état de l'homme en général; j'ai encore examiné la maniere dont Dieu le gouverne, ou ce que Dieu fait en lui, par lui & pour

lui dans le commerce qui le lie avec les autres hommes, & j'ai remarqué avec ſoin, que ce qui forme ou qui entretient principalement ce commerce eſt le pouvoir réciproque que nous avons d'exciter les uns dans les autres des ſentimens agréables, qui nous paroiſſent un bien ; ou des ſentimens pénibles que nous regardons comme un mal ; pouvoir qui s'exerce tantôt par la parole, tantôt par l'écriture, ou par d'autres ſignes ſemblables, & tantôt par des actions plus marquées ou plus ſenſibles ; mais qui ſe terminent toutes, comme je l'ai dit plus d'une fois, à nous affecter d'une maniere qui eſt tantôt agréable & tantôt déſagréable. Quelle conſéquence cependant, ou quelle liaiſon néceſſaire puis-je découvrir entre la parole ou l'action d'un autre homme & les modifications ou les affections de mon ame ? Ma raiſon, comme je l'ai auſſi obſervé, n'y en apperçoit aucune, & je me ſuis pleinement convaincu qu'il n'y a que l'Etre tout-

puiſſant qui agiſſe véritablement en nous à l'occaſion de nos volontés réciproques, & des mouvemens qui les ſuivent dans notre corps : volontés ou mouvemens qui ſeroient ſtériles & inefficaces, ſi Dieu ne leur prêtoit ſa main toute puiſſante, par une opération toujours prête à ſeconder nos deſirs. C'eſt donc lui qui eſt le lien & comme le médiateur univerſel de tout le commerce qui eſt entre les hommes ; c'eſt par lui ſeul qu'ils ont en quelque ſorte le pouvoir de ſe rendre réciproquement heureux ou malheureux ; heureux par le plaiſir, malheureux par la douleur, qu'ils ſe ſont ſentir mutuellement.

Si je médite à préſent ſur les conſéquences d'une vérité ſi certaine, j'y découvrirai aiſément une nouvelle lumiere, qui me manifeſte encore cette volonté générale de Dieu, que j'ai appellée l'eſprit ou l'ame de la nature, & qui n'éclate pas moins dans la maniere dont il agit ſur les hommes

à l'occaſion de leurs deſirs réciproques, que dans l'état de foibleſſe & d'indigence où il les a tous créés.

Je me demande donc d'abord à moi-même ſi je puis croire que des êtres ſi favoriſés de Dieu qu'ils n'ont qu'à vouloir, pour ainſi dire, & que c'eſt Dieu même qui ſe charge d'exécuter tout ce qu'ils ont voulu, n'aient reçu une ſi grande prérogative que pour ſe nuire à eux-mêmes & aux autres hommes.

Je dis à eux-mêmes; car puiſque la violence ou la fraude retombent tôt ou tard ſur leur auteur, ſi je me ſers pour l'une ou pour l'autre de l'opération toute-puiſſante de Dieu qui ſe prête à mes volontés, je travaille véritablement contre moi, & j'uſe, pour mon malheur, de ce que Dieu ne peut m'avoir accordé que pour ma félicité & par un effet de ſon amour.

Ma raiſon peut-elle concevoir plus aiſément que Dieu exauce & accompliſſe ſi promptement mes ſou-

haits dans le commerce que j'ai avec mes ſemblables, & qu'il n'agiſſe ſur eux comme je le deſire, que pour me donner un moyen prompt & facile de leur faire du mal? N'opere-t-il pas auſſi en leur faveur tout ce qu'il opere pour moi? Et ſi je les conſidere tous tels qu'ils ſont ſortis de ſes mains, puis-je douter qu'ils n'aient tous autant de droit ſur moi que je puis en avoir ſur eux?

Qu'a-t-il donc prétendu faire par cette opération également prompte à ſervir des êtres égaux? A-t-il voulu les rendre tous également malheureux, ou tous également heureux les uns par les autres? La premiere ſuppoſition eſt abſurde & réſiſte manifeſtement à l'idée d'un Dieu ſouverainement bon, qui n'a créé tous les êtres que par un effet de ſon amour, & qui veut leur donner le bonheur dont ils ſont capables par leur nature. La ſeconde ſuppoſition eſt donc non-ſeulement la plus vraiſemblable, mais elle porte le caractere d'une vérité

évidente, parce qu'elle eſt une ſuite néceſſaire de cette égalité de l'amour divin pour des êtres égaux, que j'ai expliqué ailleurs. Donc il m'eſt impoſſible de préſumer, que ce pouvoir d'agir ſur l'ame de mes ſemblables, lequel devient efficace par l'opération de Dieu même, m'ait été donné pour une autre fin que pour me mettre en état de contribuer à leur bonheur, comme le même pouvoir leur eſt accordé pour concourir au mien.

Appliquons ce principe aux différentes manieres d'exercer un pouvoir ſi remarquable.

Puis-je penſer un ſeul moment, que celui qui, pour former, par la parole, une liaiſon étroite entre les hommes, réveille lui-même dans leur ame les penſées ou les ſentimens qui y naiſſent à l'occaſion des ſons dont leurs oreilles ſont frappées, ne faſſe cette eſpece de miracle continuel que pour mettre les hommes plus en état de ſe nuire réciproquement?

Dieu peut-il avoir voulu que la parole, au lieu d'être l'expreſſion ſimple de la vérité, ne fût qu'un ſigne trompeur & infidele, dont l'uſage fût de rendre la fauſſeté plus commune & moins reconnoiſſable ? Ou qu'il devínt le canal ordinaire de la fraude, de la calomnie, de la trahiſon & de tous les autres maux, qui ſont des ſuites de l'abus que les hommes font de la parole ? En un mot, ce talent qui les met ſi fort au-deſſus du reſte des animaux, ne ſera-t-il, dans les vues du créateur, qu'une diſtinction funeſte, qui les réduira à un état plus fâcheux que les êtres qui en ſont privés, & Dieu qui communique une partie de ſes perfections à ſes créatures ſuivant les degrés de ſon amour pour elles, n'aura-t-il plus aimé les hommes, qui ſont les plus parfaits de ſes ouvrages viſibles, que pour leur donner lieu de ſe rendre plus dignes de ſon averſion, en abuſant par la haine, d'une faculté qui devoit être le lien & comme l'interprête de leur amour ?

Ce que je dis de la parole, je peux l'appliquer également à l'écriture, & en général à toutes les actions par lesquelles un homme fait quelqu'impression sur un autre homme.

Parce qu'un sentiment douloureux s'excite dans l'ame de celui que je frappe, m'imaginerai-je que quand Dieu veut bien remuer lui-même mon bras, suivant les loix générales qu'il a établies, & former dans mon ennemi le sentiment qu'il a du coup que je lui porte, il veut que son opération efficace me serve à satisfaire ma haine, ou à suivre au hasard le mouvement de quelqu'autre passion?

Parce que plusieurs corps & souvent même plusieurs esprits sont plus forts qu'un seul, dirai-je qu'il est conforme aux idées & à la sagesse de l'Etre souverainement parfait, que plusieurs hommes se réunissent pour en accabler un seul qui ne leur fait aucun mal, & qui ne leur déplaît que parce qu'ils veulent s'approprier ce qu'il posséde, ou le forcer à de-

venir l'esclave ou l'instrument de leu cupidité ?

Si toutes ces conséquences sont également absurdes, si elles répugnent évidemment à la notion la plus simple que je puisse me former de la perfection divine, je ne saurois donc m'empêcher de reconnoître, que lorsque Dieu prête son secours aux hommes pour agir les uns sur les autres, ou plutôt, lorsque lui-même veut bien agir pour eux, sa volonté est qu'ils usent de son action, non pour se nuire mutuellement & se rendre également malheureux ; mais pour contribuer réciproquement à leur perfection & à leur bonheur, ce qui renferme toutes les vues & tous les effets d'un véritable amour.

Comment pourrois-je même douter de la volonté de Dieu sur ce point? Je l'ai déja dit ailleurs : je dois affirmer de l'Etre infiniment parfait tout ce qui me paroît évidemment renfermé dans l'idée de la plus haute perfection : je dois en nier ou en con-

clure tout ce qui eſt auſſi évidemment contraire à cette idée. Mais pour commencer par le dernier, rien ne feroit plus imparfait que d'opérer continuellement des miracles en faveur d'une créature, dans la vue de la mettre aux mains avec ſes ſemblables, & d'armer tout homme contre tout homme. Rien de plus parfait au contraire, que de communiquer en quelque ſorte à des êtres bornés le pouvoir de la divinité même, afin qu'ils deviennent, l'un pour l'autre, les inſtrumens de l'amour divin, c'eſt-à-dire, de cet amour eſſentiellement bienfaiſant qui tend toujours à la béatitude des êtres intelligens qu'il a formés pour les aſſocier à la ſienne. Donc il m'eſt impoſſible d'attribuer à Dieu la premiere de ces intentions. Donc il ne m'eſt pas plus poſſible de lui refuſer la ſeconde.

Réuniſſons donc à préſent toutes ces réflexions, & voyons ſi elles ne renferment pas la ſolution du problême que j'examine.

Je ne ſaurois ignorer les deſſeins de Dieu ſur moi & ſur tous les hommes lorſqu'il a établi entre nous ce commerce merveilleux de penſées, de ſentimens, d'actions. Chaque fois que je ſens ma volonté foible par elle-même devenir puiſſante & efficace par le moyen de l'opération divine, je dois entendre au fond de mon être une voix ſecrete qui m'avertit, que l'ordre & la volonté de mon auteur eſt que je me ſerve de cette opération admirable pour le bien commun & particulier des autres hommes, parce que tout uſage contraire que j'en puis faire eſt un abus & une eſpece de ſacrilége, par lequel je profane ce qu'il y a de plus ſacré, en faiſant ſervir la divinité même à ma volonté déréglée plutôt qu'à la ſienne, qui eſt le principe de tout ordre.

Mais être toujours dans la diſpoſition de faire du bien à tous mes ſemblables, c'eſt avoir pour eux cet amour dont j'ai expliqué la nature dans ma derniere méditation.

Donc je dois les aimer de cette maniere, & la loi qui m'y oblige est une loi non-seulement renfermée dans l'idée que j'ai de Dieu, mais toujours manifestée à mes yeux, & comme publiée à tous momens par son action même, qui est pour moi un signe éclatant & continuel de son intention.

Or, vivre selon la loi, selon l'intention de Dieu, agissant comme auteur, comme conservateur, comme modérateur de la nature, c'est vivre véritablement selon la nature; & vivre selon la nature, c'est ce qui est naturel à tous êtres.

Donc non-seulement l'homme doit aimer ses semblables; mais il lui est naturel de le faire, & le problême qui m'occupe si fortement est résolu par la connoissance que j'ai de la maniere dont Dieu nous gouverne ou de l'action continuelle qu'il exerce, comme je l'ai déja dit, en nous, par nous & pour nous.

REMARQUES

SUR LES MÉDITATIONS PHILOSOPHIQUES.

Septieme meditation, *page* 48, *ligne* 4. Socrate n'eſt pas le ſeul qui ait vu cette loi ſévere qui dans tout état aſſujettit l'homme à n'arriver à la joie & au bonheur que par une route pénible. Mais ni lui ni aucun philoſophe, s'il n'eut d'autre lumiere que celle de la raiſon, ne connut jamais l'origine de la juſtice de cette loi. Tous les ſyſtèmes des anciens ſages ſur ce point ſont pleins d'impiété & de folie. La religion ſeule pouvoit nous développer ce profond myſtere. L'homme avoit été créé pour être heureux, pour l'être ſans effort & ſans mèlange. Mais il n'a pas ſu conſerver les prérogatives de ſon premier état : il a violé la loi fondamentale de ſon être. Il ne peut retourner à la juſtice & à la félicité par le repos & les délices : il ne peut y être établi que par des larmes, par de grands travaux, par de pénibles ſacrifices.

C'eſt un criminel condamné à de rigoureuſes expiations. C'eſt un malade qui ne peut recouvrer la ſanté que par un régime mortifiant & incommode : il faut pour guérir la bleſſure que le péché lui a faite, qu'il prenne des remedes amers, qu'il ſe ſoumette à des privations ſenſibles, qu'il ſouffre même des inciſions douloureuſes.

Idem, *page* 75, *ligne* 5. Quand on repréſente à l'homme la perfection de ſon être comme ſon ſouverain bien auquel il tend naturellement par tout le poids de ſon amour, on eſt bien éloigné d'entendre par-là un objet diſtingué de la jouiſſance de Dieu même. Car qui ne ſait que le ſouverain bien de la créature raiſonnable, c'eſt Dieu même? Mais Dieu ne devient le ſouverain bien de la créature raiſonnable qu'en ſe communiquant à elle, la comblant de ſes dons, de ſa lumiere, de ſa ſainteté, de ſa juſtice, l'uniſſant à lui-même, l'aſſociant à ſa félicité; il ne devient ſon ſouverain bien, qu'en s'emparant pleinement de ſon être, le pénétrant de ſa juſtice & de ſon bonheur. L'homme alors intimément uni à l'auteur de ſon être, vivant en lui & de ſa vie, ne regarde ſa perfection

que comme une participation & un écoulement de la perfection ſouveraine de ſon Dieu. Ou plutôt ſa perfection n'eſt autre choſe que ſa parfaite union avec Dieu, la perfection de la conformité de ſes penſées & de ſa volonté avec les penſées & les volontés de Dieu, & la pleine jouiſſance de cet objet infiniment bon. C'eſt en ce ſens qu'il eſt dit ici que la *perfection de mon être*, eſt *mon ſouverain bien.*

Idem, *page* 79, *ligne* 2. Il eſt bien viſible que le mot d'*amour-propre* ſi ſouvent employé dans cette méditation, n'eſt point pris ici dans le ſens populaire. Dans les diſcours de morale, on met ordinairement l'*amour-propre* en oppoſition avec l'amour de Dieu ou la charité. Il ſignifie alors cet amour déréglé de ſoi-même, qui ſe borne à lui ſeul, qui n'eſt touché que de ſes propres intérêts, qui eſt toujours prêt à leur ſacrifier le bien & l'utilité de ſes freres. L'amour-propre ainſi conſidéré s'établit le principe & la fin de ſes actions, de ſes deſirs, de ſes eſpérances. Il eſt à lui-même le centre de tout ce qui l'environne : il n'aime, ne deſire, n'agit que par rapport à ſoi ; il regarde comme étranger & indifférent tout ce

qui ne contribue pas à le rendre plus content & plus heureux. Un amour-propre de ce caractere eſt certainement injuſte & vicieux. C'eſt cet amour pervers qui a porté la confuſion & le déſordre dans l'ouvrage du créateur : il a uſurpé dans le cœur de l'homme une place qui n'étoit due qu'à l'amour de Dieu : il en a déréglé tous les mouvemens & corrompu toutes les inclinations. L'amour-propre dont il s'agit ici eſt bien différent. Ce n'eſt autre choſe que l'amour de nous-mêmes, en ſéparant de ce ſentiment l'idée du déréglement & de l'injuſtice qui l'accompagne, quand cet amour eſt indépendant ; & qu'au lieu d'obéir à l'amour de Dieu, il veut dominer & occuper la premiere place. Car le vice de l'amour-propre ne conſiſte pas à nous aimer nous-mêmes : ce ſentiment eſt légitime, puiſqu'il nous eſt commandé d'aimer nos freres, comme nous nous aimons nous-mêmes : il conſiſte uniquement à n'aimer que nous, & à nous établir la derniere fin de tout le reſte.

MÉDITATION HUITIEME, *page* 107, *ligne* 10. Si l'on n'aime ſon ami que parce qu'on voit entre ſes mains des biens qui nous manquent, & d'où

dépend en partie notre perfection & notre bonheur, nous n'aimons que nous proprement, & nous n'aimons point notre ami. Oseroit-on avouer une disposition qui paroît peu différente de l'égoïsme si justement odieux. A la bonne heure, qu'on attende de son ami le bien ou la satisfaction qui nous manque : mais l'amour que nous lui devons exige de nous autre chose. Je puis aimer un ami comme un moyen de me procurer certains biens, ou je puis l'aimer sans rien espérer de lui. Si je l'aime comme un moyen de me procurer certains biens, ce sont ces biens, à proprement parler, que j'aime, & non plus cet ami que je ne regarde que comme un moyen. Maintenant l'homme est plein de besoins, & il cherche un ami pour tâcher d'en remplir au moins une partie. Il a besoin de lumieres, c'est pourquoi il choisit un ami sage & éclairé : il a besoin de son bon exemple, c'est pourquoi il choisit un ami vertueux : il a besoin d'appui & de ressources, c'est pourquoi il choisit un ami riche & puissant. Un tel amour au reste n'est blâmable que selon la différence des biens vrais ou faux, sordides ou honnêtes qu'on cherche

cherche à se procurer par l'entremise d'un ami. Un homme ne doit point s'offenser si nous cherchons par son entremise à posséder des biens véritables. C'est l'honorer au contraire que de s'adresser à lui en le regardant comme le dépositaire de ces biens, & le canal par lequel il plaît à Dieu de les communiquer.

MÉDITATION NEUVIEME, *page* 296, *ligne* 3. Est-il bien vrai que nous ne serions pas libre, si nous n'avions le pouvoir d'abuser de notre liberté? Et n'est-il pas certain au contraire que nous ne serons jamais plus libres que lorsque nous jouirons pleinement du souverain bien, & que cette possession parfaite & immuable nous aura mis dans l'heureuse impuissance d'abuser de notre liberté? Elle ne consiste point en effet à pouvoir nous éloigner de notre véritable fin, mais à choisir entre les divers moyens qui s'offrent à nous, ceux qui peuvent plus sûrement nous y conduire : *Vis electiva mediorum*, *servato ordine finis* : c'est l'idée que nous en donnent également la philosophie & la théologie : ce seroit sans doute une prétention fort étrange de soutenir que c'est une

portion essentielle de la liberté, que de pouvoir mépriser Dieu qui est notre derniere fin & notre souverain bien, pour lui préférer des biens vils & indignes de nos desirs. Ce funeste pouvoir en est donc une imperfection & un vice. Au lieu que la liberté considérée en elle même & dans son essence, consiste proprement à s'attacher à Dieu invariablement comme au souverain bien & à la derniere fin. Tel est le centre d'où elle ne doit point s'éloigner, afin que ses mouvemens soient justes & réguliers. De ce point fixe, elle cherche dans tout ce qui l'environne quels sont les moyens qui la détournent de sa véritable destination, & quels sont ceux qui peuvent l'y conduire. Elle rejette les uns, elle embrasse les autres; c'est dans ce choix éclairé par la raison, & déterminé par l'amour de la derniere fin, qu'on trouve une juste idée de la liberté. Car au fond la liberté n'est autre chose que l'indépendance, comme on l'a remarqué plus haut. Elle est d'autant plus parfaite que l'indépendance est plus étendue & plus entiere. Ainsi comme Dieu se suffit pleinement à lui-même, qu'il n'a rien à recevoir ni à craindre

d'aucun autre être, que ſon indépendance eſt abſolue & univerſelle, ſa liberté auſſi eſt ſouverainement parfaite. Plus les autres êtres participent à l'indépendance de leur auteur, plus auſſi leur liberté eſt parfaite. Mais aucun d'eux ne peut ſe ſuffire à lui-même, parce qu'il n'eſt pas le ſouverain bien: aucun d'eux ne peut ſe paſſer de Dieu, parce que c'eſt de Dieu ſeul qu'il peut recevoir les biens qui lui manquent. Ainſi tous les êtres raiſonnables dépendent eſſentiellement de Dieu pour être heureux: & toute affectation de l'indépendance feroit de leur part non-ſeulement un crime, mais une folie. Mais ſi l'homme ne peut ſe paſſer de Dieu, il n'a beſoin auſſi que de Dieu pour être heureux, ſans qu'aucun des autres êtres lui ſoit néceſſaire. Et c'eſt-là proprement ſa grandeur & ſon indépendance. Son bonheur ne dépend d'aucun autre être créé. Les plus parfaits ne s'offrent à lui que comme les compagnons, & non comme les ſources de ſa félicité. Il ne voit en eux rien qui puiſſe forcer ſon choix, parce qu'il n'y voit rien qui puiſſe remplir ſes deſirs. Il lui eſt libre de s'en ſervir comme d'un moyen pour tendre à

ſa véritable deſtination, mais il voit qu'aucun d'eux n'eſt ni aſſez grand, ni aſſez parfait pour être ſa fin & pour terminer ſes recherches. C'eſt à leur égard que l'homme eſt vraiment libre & indépendant. Uniquement attaché à ſon Dieu, tout le reſte lui eſt indifférent, ou du moins non néceſſaire. Et voilà pourquoi les Peres nous aſſurent que l'homme n'eſt jamais plus libre que quand il eſt plus aſſujetti à l'aimable empire de la juſtice & de la grace, *Tanto liberior quanto divinæ gratiæ ſubjectior*; parce qu'à meſure que l'homme ſe ſoumet à Dieu par un ſaint amour, qu'il réunit à lui ſes affections & ſes eſpérances, il devient auſſi plus indépendant à l'égard de tout le reſte. Telle eſt la doctrine de pluſieurs célebres théologiens : ce n'eſt point à nous à apprécier leur opinion.

Idem, *page* 300. *ligne* 13. Nous n'avons pas cru devoir donner le nom de *naturels* aux ſentimens & aux actions dans leſquels nous abuſons de notre liberté, parce que de telles actions & de tels ſentimens ſont contraires aux deſſeins du créateur, & à l'inſtitution primitive de la nature. En prenant donc le terme de *nature* pour le plan

du créateur dans la formation du monde moral, & pour l'ordre que la loi éternelle prefcrit aux intelligences en général, & à l'homme en particulier, il eft certain que les excès où nous tombons, en ne faifant pas de notre liberté, l'ufage pour lequel elle nous a été donnée, démentent la nature & contrediſent le deffein de fon auteur. Mais cela n'empêche point qu'on ne puiffe dire dans un autre fens, autorifé par la religion & fondé fur l'expérience, que les mouvemens déréglés des paffions, & les inclinations perverfes font aujourd'hui naturelles à l'homme. On entend par le mot de *nature* foit dans l'ufage commun, foit dans l'ufage des livres faints, tout ce que l'homme apporte en naiffant, tout ce qui eft une fuite de fon état & de fa condition. On peut donc dire que depuis le péché, l'homme eft naturellement dominé par fes paffions; qu'il eft porté par le penchant de fa nature corrompue à n'aimer que lui-même, à ne chercher que fes propres intérêts, à leur facrifier l'intérêt de fes femblables, à les haïr dès que leurs prétentions s'oppoferont aux fiennes. Ces inclinations déréglées & malfaifantes ne font point

en lui le fruit d'une éducation vicieuſe. Elle peut y ajouter un nouveau degré de malignité ; mais elle n'en eſt pas proprement l'origine, puiſqu'elles ne réſiſtent que trop ſouvent aux ſoins, à l'application, au zele, à toute l'habileté des plus ſages inſtituteurs. " Nous „ prenons autrement le mot de *nature*, „ dit S. Auguſtin, quand nous par- „ lons de la *nature*, telle qu'elle étoit „ dans l'homme innocent, que quand „ nous parlons de la *nature*, telle qu'elle „ eſt en nous, qui en punition du pé- „ ché naiſſons ſujets à la mort, à l'i- „ gnorance & à la concupiſcence. C'eſt „ dans le ſecond ſens que l'apôtre dit, „ que *nous ſommes naturellement des en-* „ *fans de colere.* „ Le même ſaint docteur remarque que dans les deux états où la nature humaine s'eſt trouvée conſécutivement, on doit admirer l'ordre & la juſtice de Dieu qui a voulu que le démérite ſurvenu dans le premier état, c'eſt-à-dire, le péché & la concupiſcence, fût la *nature* de l'état ſuivant ; comme ce qui fait le mérite du ſecond état, étoit la *nature* du premier. La nature humaine ayant donc été corrompue dans ſa ſource, & l'homme portant avec lui en naiſſant, la con-

cupiſcence & toutes les paſſions qui en ſont les branches, c'eſt parler exactement, que de dire des inclinations dépravées & malfaiſantes, qu'elles ſont, depuis le péché, naturelles à l'homme.

Mais notre nature primitive, quoique corrompue, n'a pas été entiérement détruite : il nous en reſte encore de précieux débris. La loi naturelle n'a point été entiérement effacée de notre eſprit & de notre cœur; nous y trouvons encore des idées & des principes de juſtice. Il y a donc comme deux hommes en nous ſelon le langage de l'écriture, une double nature; l'une ſaine & droite, que nous avons reçue du créateur, & dont une partie, pour ainſi dire, a échappé aux ravages du péché : l'autre dépravée & corrompue, qui nous vient d'une ſource impure. C'eſt pour avoir méconnu les ravages du péché & le déſordre ſurvenu dans le premier ouvrage du créateur, qu'Hobes & ſes partiſans ſont tombés dans des erreurs auſſi abſurdes que pernicieuſes. Ils ont vu, comme tout le monde, que l'homme naît avec un amour-propre excluſif & préparé à haïr ſes ſemblables, dès que ſon intérêt l'exige : & ils en ont conclu que ces

ſentimens étoient en lui de la premiere inſtitution de la nature ; qu'ils n'avoient d'eux-mêmes rien d'injuſte ni de déréglé ; que légitimes ou indifférens de leur nature, ils ne devenoient illicites, qu'après qu'une loi poſtérieure & arbitraire avoit défendu d'y obéir & de les ſuivre. Erreur inſenſée qui nous donne pour la nature primitive de l'homme, ce qui en eſt la dépravation ; & qui veut nous faire juger de ce qui eſt conforme à cette premiere inſtitution, non par les lumieres de la raiſon, ni par les principes de la loi naturelle qui ſont dans l'homme, mais par ſes paſſions qui combattent la raiſon & la loi !

Il ne faut pas au reſte qu'on vienne nous dire froidement, qu'il n'y avoit point de perverſité originelle dans le cœur humain, que ſes vices ſont uniquement l'ouvrage de nos mauvaiſes inſtitutions. La corruption de la nature, quelle qu'en ſoit la ſource, eſt un fait palpable. Il n'eſt beſoin ni de profondes méditations, ni de laborieuſes recherches, pour ſe convaincre qu'antérieurement à tous les mauvais effets d'une éducation vicieuſe, il y a en nous un combat entre la raiſon &

les passions, & par conséquent un désordre contraire à la premiere institution de la nature, & qui ne sauroit être l'ouvrage du créateur, parce qu'un être infiniment bon & sage n'a pu mettre en nous des inclinations & des mouvemens qui nous éloignent de lui, & qui nous inspirent la révolte & la désobéissance à ses loix. Si Hobbes & ses partisans ne voyent ni ce combat entre la raison & les passions, ni le désordre qu'il y a dans cette dissention domestique, ils sont en ce point, comme en beaucoup d'autres, plus aveugles que les payens eux-mêmes, qui ont vu cette étrange dépravation de la nature humaine. Ils n'en purent à la vérité découvrir la source; mais l'opposition frappante entre la raison & les passions, leur fit conclure que l'homme étoit fonciérement corrompu, & qu'il n'étoit point sorti tel des mains de son auteur; *Hujus évidentia miseriæ gentium philosophos compulit dicere ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, pænarum luendarum causâ nos esse natos.* S. Aug. Contr. Julien. lib. 4. c. ult. n. 83.

Idem, *page* 335, *ligne* 20. Il est bien vrai que Dieu ne peut aimer inégale-

ment des êtres égaux, en les laiſſant tels, parce que ſon amour eſt toujours conforme & à l'ordre & à la vérité ; & que ni l'un ni l'autre ne peuvent ſouffrir qu'on aime plus ce qui eſt moins aimable, ou qu'on aime moins ce qui l'eſt plus. Mais il peut ſe faire, & cela arrive en effet, comme la religion nous l'aſſure, que de deux être égaux, Dieu choiſiſſe l'un pour le combler de biens, en laiſſant l'autre dans ſon indigence ou dans ſa médiocrité, parce qu'il eſt ſouverainement libre & indépendant dans la diſpenſation de ſes dons.

Idem, page 337, *ligne* 24. Il eſt certain, & perſonne n'en doute, que deux êtres entiérement égaux, & reſtant tels, ne peuvent être inégalement l'objet de l'amour divin ; parce qu'il eſt de l'être infiniment parfait de connoître tout ce qui eſt, de le voir tel qu'il eſt, de l'aimer ſelon qu'il le voit, & de le conduire ſelon qu'il l'aime. Ainſi la vérité étant la juſte & conſtante meſure de ſes amours, & Dieu ne pouvant aimer dans les êtres que ſes propres dons, il ne peut aimer plus celui à qui il a moins donné, ni aimer moins celui à qui il a donné plus : parce qu'alors il aimeroit plus

ce qui eſt moins aimable ; & il aimeroit moins ce qui l'eſt plus ; ce qui, comme on vient de le remarquer, eſt contraire à l'ordre & à la juſtice. Mais comme c'eſt en lui-même & non en nous que Dieu trouve les raiſons qu'il a de nous aimer & de nous faire du bien, il peut, ſans bleſſer aucune de ſes perfections, choiſir entre deux êtres égaux, celui qu'il juge à propos, pour le rendre plus parfait & plus heureux. Ainſi quoique les hommes, à ne conſidérer en eux que leur commune nature, ſoient parfaitement égaux, qui ne voit néanmoins que les biens intérieurs & extérieurs, les biens naturels & les biens d'un ordre ſupérieur leur ſont très-inégalement diſtribués, ſans que cette diſpenſation inégale donne aucun droit d'accuſer l'Etre ſuprême de faire acception des perſonnes ? Ce défaut ne peut ſe trouver que dans des êtres bornés, dans les hommes, par exemple, qui n'étant point proprement les propriétaires des biens dont la diſpenſation leur eſt confiée, ne peuvent préférer l'un à l'autre ſans tomber dans ce vice, lorſqu'ils ſont hors d'état de juſtifier par des raiſons priſes dans le mérite du ſujet favoriſé, leur

prédilection & leur préférence. Mais Dieu eſt ſouverainement maître de ſes dons ; il ne les doit à perſonne : c'eſt par une bonté purement gratuite qu'il nous les communique. Et lors même que dans une cauſe qui paroît commune, & qui l'eſt en effet, il lui plaît de favoriſer l'un plus que l'autre, de répandre ſes biens avec plus d'abondance ſur l'un que ſur l'autre, on ne peut ſans impiété & ſans folie, ni condamner cette préférence, ni accuſer l'Etre infiniment juſte & bon de faire acception des perſonnes.

Idem, *page* 343, *ligne* 18. Ce n'eſt là ni l'unique ni le principal inſtinct qui nous fait deviner l'immortalité de notre ame, lors même que nous ne ſommes pas éclairés des lumieres de la révélation. Ce qui nous avertit de la durée de notre être & de la grandeur de notre deſtinée, c'eſt ſur-tout le deſir intime, perpétuel, général, invincible d'une vie permanente, pleinement & éternellement heureuſe : deſir que tous les hommes portent au fond de leur cœur, qui ne peut être un jeu de la nature, & qui certainement ne nous étant pas inſpiré pour nous tourmenter en vain, ni pour nous

donner d'inutiles élans vers un bonheur & un état qui ne devroit jamais être, doit avoir un jour ſon parfait accompliſſement, ſi l'abus de notre liberté n'y met obſtacle.

Idem, *page* 353 & 354. Si le deſir & l'eſpérance de ces biens extérieurs n'eſt ni l'unique ni le principal motif de l'amour que je témoigne à mes ſemblables, cet amour, quoique moins parfait qu'une amitié pure & proprement dite, n'eſt pas abſolument contraire à la raiſon. Mais ſi je n'aime mes ſemblables que par le motif d'en recevoir ces biens extérieurs qui me manquent, il eſt viſible que je n'aime que moi-même, & que mon amour intéreſſé & mercenaire ne reſſemble en rien à l'amour que Dieu a pour les hommes. La raiſon condamne cette diſpoſition qui me porte à chercher uniquement mon propre intérêt, parce que l'amour-propre excluſif, eſt également injuſte & honteux.

Fin du Tome III.

TABLE
DES
MÉDITATIONS.

Contenues dans le troisieme volume.

Suite de la septieme Méditation. Page 1.

Huitieme Méditation. . . . . . 88.

Neuvieme Méditation. . . . 282.

FIN *de la table.*